# Die Philosophie der Freiheit

Rudolf Steiner

Digitized by Google

Phil 5768.9.95

HARVARD COLLEGE LIBRARY

FROM THE
George Schünemann Jackson
FUND
FOR THE PURCHASE OF BOOKS ON
SOCIAL WELFARE & MORAL PHILOSOPHY

GIVEN IN HONOR OF HIS PARENTS, THEIR SIMPLICITY
SINCERITY AND FEARLESSNESS

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Phil 26 ö

# DIE

# PHILOSOPHIE DER FREIHEIT.

---

GRUNDZÜGE

EINER

MODERNEN WELTANSCHAUUNG

VON

DR. RUDOLF STEINER.

Beobachtungs-Resultate nach naturwissenschaftlicher Methode.

BERLIN.
VERLAG VON EMIL FELBER.
1894.

Digitized by Google

Digitized by Google

# DIE

# PHILOSOPHIE DER FREIHEIT.

---

GRUNDZÜGE

EINER

MODERNEN WELTANSCHAUUNG.

VON

DR. RUDOLF STEINER.

Beobachtungs-Resultate nach naturwissenschaftlicher Methode.

BERLIN.
VERLAG VON EMIL FELBER.
1894.

Digitized by Google

Phil 5768.9.95

HARVARD COLLEGE LIBRARY
JACKSON FUND
Jan 17, 1927

Alle Rechte vorbehalten.

Digitized by Google

# Inhalt.


**Wissenschaft der Freiheit.** Seite

Die Ziele alles Wissens . . . . . 3
Das bewufste menschliche Handeln . . . . . 9
Der Grundtrieb zur Wissenschaft . . . . . 22
Das Denken im Dienste der Weltauffassung . . . . . 31
Die Welt als Wahrnehmung . . . . . 52
Das Erkennen der Welt . . . . . 77
Die menschliche Individualität . . . . . 100
Giebt es Grenzen des Erkennens? . . . . . 108

**Die Wirklichkeit der Freiheit.**

Die Faktoren des Lebens . . . . . 129
Die Idee der Freiheit . . . . . 136
Freiheitsphilosophie und Monismus . . . . . 162
Weltzweck und Lebenszweck (Bestimmung des Menschen) . 170
Die moralische Phantasie (Darwinismus und Sittlichkeit) . . 177
Der Wert des Lebens (Pessimismus und Optimismus) . . . 191
Individualität und Gattung . . . . . 224

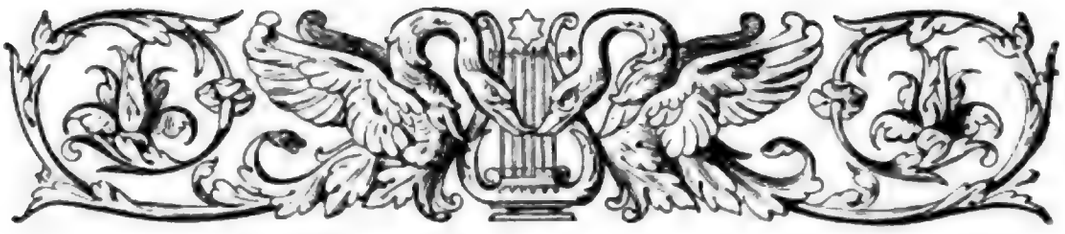
**Die letzten Fragen.**

Die Konsequenzen des Monismus . . . . . 233


Digitized by Google

Digitized by Google

# Wissenschaft der Freiheit.



# I.

## Die Ziele alles Wissens.

Ich glaube einen Grundzug unseres Zeitalters richtig zu treffen, wenn ich sage: der Kultus des menschlichen Individuums strebt gegenwärtig dahin, Mittelpunkt aller Lebensinteressen zu werden. Mit Energie wird die Überwindung jeder wie immer gearteten Autorität erstrebt. Was gelten soll, mufs seinen Ursprung in den Wurzeln der Individualität haben. Abgewiesen wird alles, was die volle Entfaltung der Kräfte des Einzelnen hemmt. „Ein jeglicher mufs seinen Helden wählen, dem er die Wege zum Olymp hinauf sich nacharbeitet," gilt nicht mehr für uns. Wir lassen uns keine Ideale aufdrängen; wir sind überzeugt, dafs in jedem von uns etwas lebt, das edel ist und wert, zur Entwicklung zu kommen, wenn wir nur tief genug, bis in den Grund unseres Wesens, hinabzusteigen vermögen. Wir glauben nicht mehr daran, dafs es einen Normalmenschen giebt, zu dem alle hinstreben sollen. Unsere Anschauung von der Vollkommenheit des Ganzen ist die, dafs es auf der besonderen Vollkommenheit jedes einzelnen Individuums beruht. Nicht

das, was jeder andere auch kann, wollen wir hervorbringen, sondern, was nach der Eigentümlichkeit unseres Wesens nur uns möglich ist, soll als unser Scherflein der Weltentwicklung einverleibt werden. Niemals wollten die Künstler weniger wissen von Normen und Regeln der Kunst als heute. Jeder behauptet ein Recht zu haben, das künstlerisch zu gestalten, was ihm eigen ist. Es giebt Dramatiker, die lieber im Dialekt schreiben, als in einer von der Grammatik geforderten Normalsprache.

Keinen besseren Ausdruck kann ich finden für diese Erscheinungen als den: sie gehen hervor aus dem bis aufs Höchste gesteigerten Freiheitsdrang des Individuums. Wir wollen nach keiner Richtung abhängig sein; und wo Abhängigkeit sein mufs, da ertragen wir sie nur, wenn sie mit einem Lebensinteresse unseres Individuums zusammenfällt.

Ein solches Zeitalter kann auch die Wahrheit nur aus der Tiefe des menschlichen Wesens schöpfen wollen. Von Schillers bekannten zwei Wegen:

„Wahrheit suchen wir beide, du aufsen im Leben, ich innen
In dem Herzen, und so findet sie jeder gewifs.
Ist das Auge gesund, so begegnet es aufsen dem Schöpfer;
Ist es das Herz, dann gewifs spiegelt es innen die Welt“

wird der Gegenwart vorzüglich der zweite frommen. Eine Wahrheit, die uns von aufsen kommt, trägt immer den Stempel der Unsicherheit an sich. Nur was einem jeden von uns in seinem eigenen Innern als Wahrheit erscheint, daran mögen wir glauben.

Nur die Wahrheit kann uns Sicherheit bringen im Entwickeln unserer individuellen Kräfte. Wer von Zweifeln gequält ist, dessen Kräfte sind gelähmt. In

einer Welt, die ihm rätselhaft ist, kann er kein Ziel seines Schaffens finden.

Wir wollen nicht mehr glauben; wir wollen wissen. Der Glaube fordert Anerkennung von Wahrheiten, die wir nicht ganz durchschauen. Was wir aber nicht durchschauen, widerstrebt dem Individuellen, das alles mit seinem tiefsten Innern durchleben will. Nur das Wissen befriedigt uns, das keiner äufseren Norm sich unterwirft, sondern aus dem Innenleben der Persönlichkeit entspringt.

Wir wollen auch kein solches Wissen, das in eingefrornen Schulregeln sich ein- für allemal ausgestaltet hat, und in, für alle Zeiten gültigen Kompendien aufbewahrt ist. Wir halten uns jeder berechtigt, von seinen nächsten Erfahrungen, seinen unmittelbaren Erlebnissen auszugehen, und von da aus zur Erkenntnis des ganzen Universums aufzusteigen. Wir erstreben ein sicheres Wissen, aber jeder auf seine eigene Art.

Unsere wissenschaftlichen Lehren sollen auch nicht mehr eine solche Gestalt annehmen, als wenn ihre Anerkennung Sache eines unbedingten Zwanges wäre. Keiner von uns möchte einer wissenschaftlichen Schrift einen Titel geben, wie einst Fichte: „Sonnenklarer Bericht an das gröfsere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen.“ Heute soll niemand zum Verstehen gezwungen werden. Wen nicht ein besonderes, individuelles Bedürfnis zu einer Anschauung treibt, von dem fordern wir keine Anerkennung. Auch dem noch unreifen Menschen, dem Kinde, wollen wir gegen-

wärtig keine Erkenntnisse eintrichtern, sondern wir suchen seine Fähigkeiten zu entwickeln, damit es nicht mehr zum Verstehen gezwungen zu werden braucht, sondern verstehen will.

Ich gebe mich keiner Illusion hin in Bezug auf diese Charakteristik meines Zeitalters. Ich weifs, wie viel individualitätloses Schablonentum lebt und sich breit macht. Aber ich weifs ebenso gut, dafs viele meiner Zeitgenossen im Sinne der angedeuteten Richtung ihr Leben einzurichten suchen. Ihnen möchte ich diese Schrift widmen. Sie soll nicht „den einzig möglichen" Weg zur Wahrheit führen, aber sie soll von demjenigen erzählen, den einer eingeschlagen hat, dem es um Wahrheit zu thun ist.

Die Schrift führt zuerst in abstraktere Gebiete, wo der Gedanke scharfe Contouren ziehen mufs, um zu sichern Punkten zu kommen. Aber der Leser wird aus den dürren Begriffen heraus auch in das konkrete Leben geführt. Ich bin eben durchaus der Ansicht, dafs man auch in das Ätherreich der Abstraktion sich erheben mufs, wenn man das Dasein nach allen Richtungen durchleben will. Wer nur mit den Sinnen zu geniefsen versteht, der kennt die Leckerbissen des Lebens nicht. Die orientalischen Gelehrten lassen die Lernenden erst Jahre eines entsagenden und asketischen Lebens verbringen, bevor sie ihnen mitteilen, was sie selbst wissen. Das Abendland fordert zur Wissenschaft keine frommen Übungen und keine Askese mehr, aber es verlangt dafür den guten Willen, kurze Zeit sich den unmittelbaren Eindrücken des Lebens zu entziehen, und in das Gebiet der reinen Gedankenwelt sich zu begeben.

Der Gebiete des Lebens sind viele. Für jedes einzelne entwickeln sich besondere Wissenschaften. Das Leben selbst aber ist eine Einheit, und je mehr die Wissenschaften bestrebt sind, sich in die einzelnen Gebiete zu vertiefen, desto mehr entfernen sie sich von der Anschauung des lebendigen Weltganzen. Es mufs ein Wissen geben, das in den einzelnen Wissenschaften die Elemente sucht, um den Menschen zum vollen Leben wieder zurückzuführen. Der wissenschaftliche Spezialforscher will sich durch seine Erkenntnisse ein Bewufstsein von der Welt und ihren Wirkungen erwerben; in dieser Schrift ist das Ziel ein philosophisches: die Wissenschaft soll selbst organisch-lebendig werden. Die Einzelwissenschaften sind Vorstufen der hier angestrebten Wissenschaft. Ein ähnliches Verhältnis herrscht in den Künsten. Der Komponist arbeitet auf Grund der Kompositionslehre. Die letztere ist eine Summe von Kenntnissen, deren Besitz eine notwendige Vorbedingung des Komponierens ist. Im Komponieren dienen die Gesetze der Kompositionslehre dem Leben, der realen Wirklichkeit. Genau in demselben Sinne ist die Philosophie eine Kunst. Alle wirklichen Philosophen waren Begriffskünstler. Für sie wurden die menschlichen Ideen zum Kunstmateriale und die wissenschaftliche Methode zur künstlerischen Technik. Das abstrakte Denken gewinnt dadurch konkretes, individuelles Leben. Die Ideen werden Lebensmächte. Wir haben dann nicht blofs ein Wissen von den Dingen, sondern wir haben das Wissen zum realen, sich selbst beherrschenden Organismus gemacht; unser wirkliches, thätiges Bewufstsein hat sich über ein blofs passives Aufnehmen von Wahrheiten gestellt.

Wie sich die Philosophie als Kunst zur Freiheit des Menschen verhält, was die letztere ist, und ob wir ihrer teilhaftig sind oder es werden können: das ist die Hauptfrage meiner Schrift. Alle anderen wissenschaftlichen Ausführungen stehen hier nur, weil sie zuletzt Aufklärung geben über jene, meiner Meinung nach, den Menschen am nächsten liegenden Fragen. Eine „Philosophie der Freiheit" soll in diesen Blättern gegeben werden.

Alle Wissenschaft wäre nur Befriedigung müfsiger Neugierde, wenn sie nicht auf die Erhöhung des Daseinswertes der menschlichen Persönlichkeit hinstrebte. Den wahren Wert erhalten die Wissenschaften erst durch eine Darstellung der menschlichen Bedeutung ihrer Resultate. Nicht die Veredlung eines einzelnen Seelenvermögens kann Endzweck des Individuums sein, sondern die Entwicklung aller in uns schlummernden Fähigkeiten. Das Wissen hat nur dadurch Wert, dafs es einen Beitrag liefert zur allseitigen Entfaltung der ganzen Menschennatur.

Diese Schrift fafst deshalb die Beziehung zwischen Wissenschaft und Leben nicht so auf, dafs der Mensch sich der Idee zu beugen hat und seine Kräfte ihrem Dienst weihen soll, sondern in dem Sinne, dafs er sich der Ideenwelt bemächtigt, um sie zu seinen menschlichen Zielen, die über die blofs wissenschaftlichen hinausgehen, zu gebrauchen.

Man mufs sich der Idee als Herr gegenüberstellen, sonst gerät man unter ihre Knechtschaft.

## II.

## Das bewufste menschliche Handeln.

Ist der Mensch in seinem Denken und Handeln frei, oder steht er unter dem Zwange einer ehernen Notwendigkeit? Auf wenige Fragen ist soviel Scharfsinn gewendet worden, als auf diese. Die Idee der Freiheit hat warme Anhänger wie hartnäckige Gegner in reicher Zahl gefunden. Es giebt Menschen, die in ihrem sittlichen Pathos jeden für einen beschränkten Geist erklären, der eine so offenkundige Thatsache wie die Freiheit zu leugnen vermag. Ihnen stehen andere gegenüber, die darin den Gipfel der Unwissenschaftlichkeit erblicken, wenn jemand die Gesetzmäfsigkeit der Natur auf dem Gebiete des menschlichen Handelns und Denkens unterbrochen glaubt. Ein und dasselbe Ding wird hier gleich oft für das kostbarste Gut der Menschheit wie für die ärgste Illusion erklärt. Unendliche Spitzfindigkeit wurde aufgewendet, um zu erklären, wie sich die menschliche Freiheit mit dem Wirken in der Natur, der doch auch der Mensch angehört, verträgt. Nicht geringer ist die Mühe, mit der von anderer Seite begreiflich zu machen gesucht

wurde, wie eine solche Wahnidee hat entstehen können. Dafs man es hier mit einer der wichtigsten Fragen des Lebens, der Religion, der Praxis und der Wissenschaft zu thun hat, das fühlt jeder, bei dem nicht das Gegenteil von Gründlichkeit der hervorstechendste Zug seines Charakters ist. Und es gehört zu den traurigen Zeichen der Oberflächlichkeit gegenwärtigen Denkens, dafs ein Buch, das aus den Ergebnissen neuerer Naturforschung einen „neuen Glauben" prägen will (Dav. Fried. Strauss: „Der alte und neue Glaube"), über diese Frage nichts enthält als die Worte: „Auf die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens haben wir uns hierbei nicht einzulassen. Die vermeintlich indifferente Wahlfreiheit ist von jeder Philosophie, die des Namens wert war, immer als ein leeres Phantom erkannt worden; die sittliche Wertbestimmung der menschlichen Handlungen und Gesinnungen aber bleibt von jener Frage unberührt." Nicht weil ich glaube, dafs das Buch, in dem sie steht, eine besondere Bedeutung hat, führe ich diese Stelle hier an, sondern weil sie mir die Meinung auszusprechen scheint, bis zu der sich in der fraglichen Angelegenheit die Mehrzahl unserer denkenden Zeitgenossen aufzuschwingen vermag. Dafs die Freiheit darin nicht bestehen könne, von zwei möglichen Handlungen ganz nach Belieben die eine oder die andere zu wählen, scheint heute jeder zu wissen, der darauf Anspruch macht, den wissenschaftlichen Kinderschuhen entwachsen zu sein. Es ist immer, so behauptet man, ein ganz bestimmter Grund vorhanden, warum man von mehreren möglichen Handlungen gerade eine bestimmte zur Ausführung bringt.

Das scheint einleuchtend. Trotzdem richten sich bis zum heutigen Tage die Hauptangriffe der Freiheitsgegner nur gegen die Wahlfreiheit. Sagt doch sogar Herbert Spencer, dessen Ansichten mit jedem Tage an Verbreitung gewinnen (Die Prinzipien der Psychologie, von Herbert Spencer, deutsche Ausgabe von Dr. B. Vetter, Stuttgart 1882): „Dafs aber jedermann auch nach Belieben begehren oder nicht begehren könne, was der eigentliche, im Dogma vom freien Willen liegende Satz ist, das wird freilich ebensosehr durch die Analyse des Bewufstseins, als durch den Inhalt der vorhergehenden Kapitel (der Psychologie) verneint.“ Von demselben Gesichtspunkte gehen auch andere aus, wenn sie den Begriff des freien Willens bekämpfen. Im Keime finden sich alle diesbezüglichen Ausführungen schon bei Spinoza. Was dieser klar und einfach gegen die Idee der Freiheit vorbrachte, das wurde seitdem unzählige Male wiederholt, nur eingehüllt zumeist in die spitzfindigsten theoretischen Lehren, sodafs es schwer wird, den schlichten Gedankengang, auf den es allein ankommt, zu erkennen. Spinoza schreibt in einem Briefe vom Oktober oder November 1674: „Ich nenne nämlich die Sache frei, die aus der blofsen Notwendigkeit ihrer Natur besteht und handelt, und gezwungen nenne ich die, welche von etwas anderem zum Dasein und Wirken in genauer und fester Weise bestimmt wird. So besteht z. B. Gott, obgleich notwendig, doch frei, weil er nur aus der Notwendigkeit seiner Natur allein besteht. Ebenso erkennt Gott sich selbst und alles andere frei, weil es aus der Notwendigkeit seiner Natur allein folgt, dafs er alles

erkennt. Sie sehen also, dafs ich die Freiheit nicht in ein freies Beschliefsen, sondern in eine freie Notwendigkeit setze.

„Doch wir wollen zu den erschaffenen Dingen herabsteigen, welche sämtlich von äufseren Ursachen bestimmt werden, in fester und genauer Weise zu bestehen und zu wirken. Um dies deutlicher einzusehen, wollen wir uns eine ganz einfache Sache vorstellen. So erhält z. B. ein Stein von einer äufseren, ihn stofsenden Ursache eine gewisse Menge von Bewegung, mit der er nachher, wenn der Stofs der äufseren Ursache aufgehört hat, notwendig fortfährt, sich zu bewegen. Dieses Beharren des Steines in seiner Bewegung ist deshalb ein erzwungenes und kein notwendiges, weil es durch den Stoss einer äufseren Ursache definiert werden mufs. Was hier von dem Stein gilt, gilt von jeder anderen einzelnen Sache, und mag sie noch so zusammengesetzt und zu vielem geeignet sein, nämlich, dafs jede Sache notwendig von einer äufseren Ursache bestimmt wird, in fester und genauer Weise zu bestehen und zu wirken.

„Nehmen Sie nun, ich bitte, an, dafs der Stein, während er sich bewegt, denkt und weifs, er bestrebe sich, so viel er kann, in dem Bewegen fortzufahren. Dieser Stein, der nur seines Strebens sich bewufst ist und keineswegs gleichgültig sich verhält, wird glauben, dafs er ganz frei sei und dafs er aus keinem anderen Grunde in seiner Bewegung fortfahre, als weil er es wolle. Dies ist aber jene menschliche Freiheit, die alle zu besitzen behaupten und die nur

darin besteht, dafs die Menschen ihres Begehrens sich bewufst sind, aber die Ursachen, von denen sie bestimmt werden, nicht kennen. So glaubt das Kind, dafs es die Milch frei begehre, und der zornige Knabe, dafs er frei die Rache verlange, und der Furchtsame die Flucht. Ferner glaubt der Betrunkene, dafs er nach freiem Entschlufs dies spreche, was er, wenn er nüchtern geworden, gern nicht gesprochen hätte, und da dieses Vorurteil allen Menschen angeboren ist, so kann man sich nicht leicht davon befreien. Denn wenn auch die Erfahrung genügend lehrt, dafs die Menschen am wenigsten ihr Begehren mäfsigen können und dafs sie, von entgegengesetzten Leidenschaften bewegt, das Bessere einsehen und das Schlechtere thun, so halten sie sich doch für frei und zwar, weil sie manches weniger stark begehren und manches Begehren leicht durch die Erinnerung an anderes, dessen man sich oft entsinnt, gehemmt werden kann."

Weil hier eine klar und bestimmt ausgesprochene Ansicht vorliegt, wird es auch leicht, den Grundirrtum, der darin steckt, aufzudecken. So notwendig wie der Stein auf einen Anstofs hin eine bestimmte Bewegung ausführt, ebenso notwendig soll der Mensch eine Handlung ausführen, wenn er durch irgend einen Grund dazu getrieben wird. Nur weil der Mensch ein Bewufstsein von seiner Handlung hat, hält er sich für den freien Veranlasser derselben. Er übersieht dabei aber, dafs eine Ursache ihn treibt, der er unbedingt folgen mufs. Der Irrtum in diesem Gedankengange ist bald gefunden. Spinoza und alle, die denken wie er, übersehen, dafs der Mensch nicht nur ein Bewufstsein

von seiner Handlung hat, sondern es auch von den Ursachen haben kann, von denen er geleitet wird. Niemand wird es bestreiten, dafs das Kind unfrei ist, wenn es die Milch begehrt, dafs der Betrunkene es ist, wenn er Dinge spricht, die er später bereut. Beide wissen nichts von den Ursachen, die in den Tiefen ihres Organismus thätig sind, und unter deren unwiderstehlichem Zwange sie stehen. Aber ist es berechtigt, Handlungen dieser Art in einen Topf zu werfen mit solchen, bei denen sich der Mensch nicht nur seines Handelns bewufst ist, sondern auch der Gründe, die ihn veranlassen? Sind die Handlungen der Menschen denn von einerlei Art? Darf die That des Kriegers auf dem Schlachtfelde, die des wissenschaftlichen Forschers im Laboratorium, des Staatsmannes in verwickelsten diplomatischen Angelegenheiten wissenschaftlich auf gleiche Stufe gestellt werden mit der des Kindes, wenn es nach Milch begehrt? Wohl ist es wahr, dafs man die Lösung einer Aufgabe da am besten versucht, wo die Sache am einfachsten ist. Aber oft schon hat der Mangel an Unterscheidungsvermögen endlose Verwirrung gebracht. Und ein tiefgreifender Unterschied ist es doch, ob ich weifs, warum ich etwas thue, oder ob das nicht der Fall ist. Zunächst scheint das eine ganz selbstverständliche Wahrheit zu sein. Und doch wird von den Gegnern der Freiheit nie darnach gefragt: ob denn ein Beweggrund meines Handelns, den ich erkenne und durchschaue, für mich in gleichem Sinne einen Zwang bedeutet, wie der organische Prozefs, der das Kind veranlafst, nach Milch zu schreien.

Eduard von Hartmann behauptet in seiner „Phänomenologie des sittlichen Bewufstseins“ (S. 451),

das menschliche Wollen hänge von zwei Hauptfaktoren ab: von den Beweggründen und von dem Charakter. Betrachtet man die Menschen alle als gleich, oder doch ihre Verschiedenheiten als unerheblich, so erscheint ihr Wollen von aufsen als bestimmt; nämlich durch die Umstände, die an sie herantreten. Erwägt man aber, dafs verschiedene Menschen eine Vorstellung erst dann zum Beweggrund ihres Handelns machen, wenn ihr Charakter ein solcher ist, der durch die entsprechende Vorstellung zu einer Begehrung veranlafst wird, so erscheint der Mensch von innen bestimmt und nicht von aufsen. Der Mensch glaubt nun, weil er, gemäfs seinem Charakter, eine ihm von aufsen aufgedrängte Vorstellung erst zum Beweggrund machen mufs: er sei frei, d. h. unabhängig von äufseren Beweggründen. Die Wahrheit aber ist, nach Eduard von Hartmann, dafs: „wenn wir auch selbst die Vorstellungen erst zu Motiven erheben, so thun wir dies doch nicht willkürlich, sondern nach der Notwendigkeit unserer charakterologischen Veranlagung, also nichts weniger als frei.“ Auch hier bleibt der Umstand ohne alle Berücksichtigung, der besteht zwischen Beweggründen, die ich erst auf mich wirken lasse, nachdem ich sie mit meinem Bewufstsein durchdrungen habe, und solchen, denen ich folge, ohne dafs ich ein klares Wissen von ihnen besitze.

Und dies führt unmittelbar auf den Standpunkt, von dem aus hier die Sache angesehen werden soll. Darf die Frage nach der Freiheit unseres Willens überhaupt einseitig für sich versucht werden? Und wenn nicht: mit welcher andern mufs sie notwendig verknüpft werden?

Ist ein Unterschied zwischen einem bewufsten Beweggrund meines Handelns und einem unbewufsten, dann wird der erstere auch eine Handlung nach sich ziehen, die anders beurteilt werden mufs, als eine solche aus blindem Drange. Die Frage nach diesem Unterschied wird also die erste sein. Und was sie ergiebt, davon wird es erst abhängen, wie wir uns zu der eigentlichen Freiheitsfrage zu stellen haben.

Was heifst es, ein Wissen von den Gründen seines Handelns haben? Man hat diese Frage zu wenig berücksichtigt, weil man leider immer in zwei Teile zerrissen hat, was ein untrennbares Ganze ist: den Menschen. Den Handelnden und den Erkennenden unterschied man, und leer ausgegangen ist dabei nur der, auf den es vor allen andern Dingen ankommt: der aus Erkenntnis Handelnde.

Man sagt: frei sei der Mensch, wenn er nur unter der Herrschaft seiner Vernunft stehe und nicht unter der der animalischen Begierden. Oder auch: Freiheit bedeute, sein Leben und Handeln nach Zwecken und Entschlüssen bestimmen zu können.

Mit Behauptungen solcher Art ist aber gar nichts gewonnen. Denn das ist ja eben die Frage, ob die Vernunft, ob Zwecke und Entschlüsse in gleicher Weise auf den Menschen einen Zwang ausüben wie animalische Begierden. Wenn ohne mein Zuthun ein vernünftiger Entschlufs in mir auftaucht, gerade mit derselben Notwendigkeit wie Hunger und Durst, dann kann ich ihm nur notgedrungen folgen, und meine Freiheit ist eine Illusion.

Eine andere Redensart lautet: Freisein heifst: nicht wollen können, was man will, sondern thun können,

was man will. Diesem Gedanken hat der Dichterphilosoph Robert Hamerling in seiner „Atomistik des Willens“ einen scharfumrissenen Ausdruck gegeben. „Der Mensch kann allerdings thun, was er will — aber er kann nicht wollen, was er will, weil sein Wille durch Motive bestimmt ist! — Er kann nicht wollen was er will? Sehe man sich diese Worte doch einmal näher an. Ist ein vernünftiger Sinn darin? Freiheit des Wollens müfste also darin bestehen, dafs man ohne Grund, ohne Motiv etwas wollen könnte? Aber was heifst denn Wollen anders, als einen Grund haben, dies lieber zu thun oder anzustreben als jenes? Ohne Grund, ohne Motiv etwas wollen, hiefse etwas wollen, ohne es zu wollen. Mit dem Begriffe des Wollens ist der des Motivs unzertrennlich verknüpft. Ohne ein bestimmendes Motiv ist der Wille ein leeres Vermögen: erst durch das Motiv wird er thätig und reell. Es ist also ganz richtig, dafs der menschliche Wille insofern nicht „frei“ ist, als seine Richtung immer durch das stärkste der Motive bestimmt ist. Aber es mufs andererseits zugegeben werden, dafs es absurd ist, dieser „Unfreiheit“ gegenüber von einer denkbaren „Freiheit“ des Willens zu reden, welche dahin ginge, wollen zu können, was man nicht will.“ (Atomistik des Willens S. 213 f.)

Auch hier wird nur von Motiven im allgemeinen gesprochen, ohne auf den Unterschied zwischen unbewufsten und bewufsten Rücksicht zu nehmen. Wenn ein Motiv auf mich wirkt und ich gezwungen bin, ihm zu folgen, weil es sich als das „stärkste“ unter seinesgleichen erweist, dann hört der Gedanke an Freiheit auf, einen Sinn zu haben. Wie soll es

für mich eine Bedeutung haben, ob ich etwas thun kann oder nicht, wenn ich von dem Motive gezwungen werde, es zu thun? Nicht darauf kommt es zunächst an: ob ich dann, wenn das Motiv auf mich gewirkt hat, etwas thun kann oder nicht, sondern ob es nur solche Motive giebt, die mit zwingender Notwendigkeit wirken. Wenn ich etwas wollen mufs, dann ist es mir unter Umständen höchst gleichgültig, ob ich es auch thun kann. Wenn mir wegen meines Charakters und wegen der in meiner Umgebung herrschenden Umstände ein Motiv aufgedrängt wird, das sich meinem Denken gegenüber als unvernünftig erweist, dann müfste ich sogar froh sein, wenn ich nicht könnte, was ich will.

Nicht darauf kommt es an, ob ich einen gefafsten Entschlufs zur Ausführung bringen kann, sondern wie der Entschlufs in mir entsteht.

Was den Menschen von allen andern organischen Wesen unterscheidet, ist sein vernünftiges Denken. Thätig zu sein, hat er mit anderen Organismen gemein. Nichts ist damit gewonnen, wenn man zur Aufhellung des Freiheitsbegriffes für das Handeln des Menschen nach Analogieen im Tierreiche sucht. Die moderne Naturwissenschaft liebt solche Analogieen. Und wenn es ihr gelungen ist, bei den Tieren etwas dem menschlichen Verhalten Ähnliches gefunden zu haben, glaubt sie, die wichtigste Frage der Wissenschaft vom Menschen berührt zu haben. Zu welchen Mifsverständnissen diese Meinung führt, zeigt sich z. B. in dem Buche: „Die Illusion der Willensfreiheit von P. Rée, 1885," der (S. 5) über die Freiheit folgendes sagt: „Dafs es uns so scheint, als ob die Bewegung des Steines notwendig,

des Esels Wollen nicht notwendig wäre, ist leicht erklärlich. Die Ursachen, welche den Stein bewegen, sind ja draufsen und sichtbar. Die Ursachen aber, vermöge deren der Esel will, sind drinnen und unsichtbar: zwischen uns und der Stätte ihrer Wirksamkeit befindet sich die Hirnschale des Esels. . . . . Man sieht die kausale Bedingtheit nicht, und meint daher, sie sei nicht vorhanden. Das Wollen, erklärt man, sei zwar die Ursache der Umdrehung [des Esels], selbst aber sei es unbedingt; es sei ein absoluter Anfang." Also auch hier wieder wird über Handlungen des Menschen, bei denen er ein Bewufstsein von den Gründen seines Handelns hat, einfach hinweggegangen, denn Rée erklärt: „zwischen uns und der Stätte ihrer Wirksamkeit befindet sich die Hirnschale des Esels". Dafs es, zwar nicht Handlungen des Esels, wohl aber solche der Menschen giebt, bei denen zwischen uns und der Handlung das bewufst gewordene Motiv liegt, davon hat, schon nach diesen Worten, Rée keine Ahnung. Er beweist das einige Seiten später auch noch durch die Worte: „Wir nehmen die Ursachen nicht wahr, durch welche unser Wollen bedingt wird, daher meinen wir, es sei überhaupt nicht ursachlich bedingt."

Doch genug der Beispiele, welche beweisen, dafs viele gegen die Freiheit kämpfen, ohne zu wissen, was Freiheit überhaupt ist.

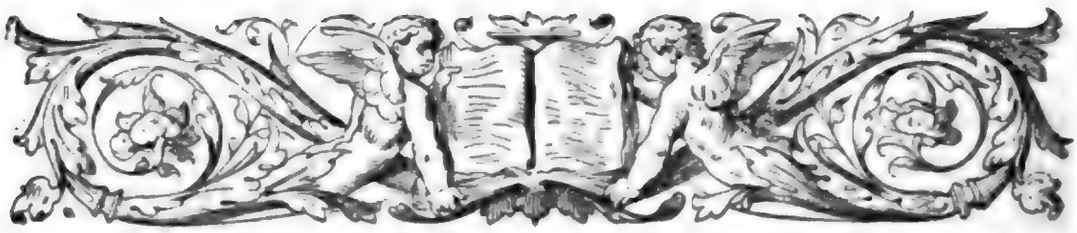
Dafs eine Handlung nicht frei sein kann, von der der Thäter nicht weifs, warum er sie vollbringt, ist ganz selbstverständlich. Wie verhält es sich aber mit einer solchen, über deren Gründe gedacht wird? Das führt uns auf die Frage: welches ist der Ursprung

und die Bedeutung des Denkens? Wenn wir wissen, was Denken im allgemeinen bedeutet, dann wird es auch leicht sein, klar darüber zu werden, was für eine Rolle das Denken beim menschlichen Handeln spielt. „Das Denken macht die Seele, womit auch das Tier begabt ist, erst zum Geiste", sagt Hegel mit Recht, und deshalb wird das Denken auch dem menschlichen Handeln sein eigentümliches Gepräge geben.

Keineswegs soll behauptet werden, dafs all unser Handeln nur aus der nüchternen Überlegung unseres Verstandes fliefse. Nur diejenigen Handlungen als im höchsten Sinne menschlich hinzustellen, die aus dem abstrakten Urteil hervorgehen, liegt mir ganz fern. Aber sobald sich unser Handeln herauferhebt aus dem Gebiete der Befriedigung rein animalischer Begierden, sind unsere Beweggründe immer von Gedanken durchsetzt. Liebe, Mitleid, Patriotismus sind Triebfedern des Handelns, die sich nicht in kalte Verstandesbegriffe auflösen lassen. Man sagt: das Herz, das Gemüt treten da in ihre Rechte. Ohne Zweifel. Aber das Herz und das Gemüt schaffen keine Beweggründe des Handelns. Sie setzen dieselben voraus. In meinem Herzen stellt sich das Mitleid ein, wenn in meinem Bewufstsein die Vorstellung einer mitleiderregenden Person aufgetreten ist. Der Weg zum Herzen geht durch den Kopf. Davon macht auch die Liebe keine Ausnahme. Wenn sie nicht die blofse Äufserung des niedrigen Geschlechtstriebes ist, dann beruht sie auf den Vorstellungen, die wir uns von dem geliebten Wesen machen. Und je idealistischer diese Vorstellungen sind, desto beseligender ist die Liebe. Auch hier ist der Gedanke der Vater des Gefühles. Man sagt: die Liebe

mache blind für die Schwächen des geliebten Wesens. Die Sache kann auch umgekehrt angefafst werden und behauptet: die Liebe öffne gerade für die Vorzüge das Auge. Viele gehen ahnungslos an diesen Vorzügen vorbei, ohne sie zu bemerken. Der eine sieht sie, und eben deswegen erwacht die Liebe in seiner Seele. Was hat er anderes gethan: als von dem sich eine Vorstellung gemacht, wovon hundert andere keine haben. Sie haben die Liebe nicht, weil ihnen die Vorstellung mangelt.

Wir mögen die Sache anfassen, wie wir wollen: immer klarer mufs es werden, dafs die Frage nach dem Wesen des menschlichen Handelns die andere voraussetzt nach dem Ursprunge des Denkens. Ich wende mich daher zunächst dieser Frage zu.



## III.

## Der Grundtrieb zur Wissenschaft.

---

„Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält, in derber Liebeslust,
Sich an die Welt mit klammernden Organen;
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen."

(Faust I, 1112—1117.)

Mit diesen Worten spricht Goethe einen tief in der menschlichen Natur begründeten Charakterzug aus. Kein einheitlich organisiertes Wesen ist der Mensch. Er verlangt stets mehr, als die Welt ihm freiwillig giebt. Bedürfnisse hat die Natur uns gegeben, und die Befriedigung überläfst sie unserer eigenen Thätigkeit. Reichlich sind die Gaben, die uns zugeteilt, aber noch reichlicher ist unser Begehren. Wir scheinen zur Unzufriedenheit geboren. Nur ein besonderer Fall dieser Unzufriedenheit ist unser Erkenntnisdrang. Wir blicken einen Baum zweimal an. Wir sehen das eine Mal seine Äste in Ruhe, das andere Mal in Bewegung. Wir geben uns mit dieser Beobachtung nicht zufrieden. Warum stellt sich uns der Baum das eine Mal ruhend, das andere Mal in

Bewegung dar? So fragen wir. Jeder Blick in die Natur erzeugt in uns eine Summe von Fragen. Mit jeder Erscheinung, die uns entgegentritt, ist uns eine Aufgabe mitgegeben. Jedes Erlebnis wird uns zum Rätsel. Wir sehen aus dem Ei ein dem Muttertiere ähnliches Wesen hervorgehen: wir fragen nach dem Grunde dieser Ähnlichkeit. Wir beobachten an einem Lebewesen Wachstum und Entwicklung bis zu einem bestimmten Grade der Vollkommenheit: wir suchen nach den Bedingungen dieser Erfahrung. Nirgends sind wir mit dem zufrieden, was die Natur vor unseren Sinnen ausbreitet. Wir suchen überall nach dem, was wir Erklärung der Thatsachen nennen.

Der Überschufs dessen, was wir in den Dingen suchen, über das, was uns in ihnen unmittelbar gegeben ist, spaltet unser ganzes Wesen in zwei Teile; wir werden uns unseres Gegensatzes zur Welt bewufst. Wir stellen uns als ein selbständiges Wesen der Welt gegenüber. Das Universum erscheint uns in den zwei Gegensätzen: Ich und Welt.

Diese Scheidewand zwischen uns und der Welt errichten wir, sobald das Bewufstsein in uns aufleuchtet. Aber niemals verlieren wir das Gefühl, dafs wir doch zur Welt gehören, dafs ein Band besteht, das uns verbindet, dafs wir nicht ein Wesen aufserhalb, sondern innerhalb des Universums sind.

Dieses Gefühl erzeugt das Streben, den Gegensatz zu überbrücken. Und in der Überbrückung dieses Gegensatzes besteht im letzten Grunde das ganze geistige Streben der Menschheit. Die Geschichte des geistigen Lebens ist ein fortwährendes Suchen der Einheit zwischen uns und der Welt. Religion, Kunst

und Wissenschaft verfolgen gleichermafsen dieses Ziel. Der Religiös-Gläubige sucht in der Offenbarung, die ihm Gott zuteil werden läfst, die Lösung der Welträtsel, die ihm sein mit der blofsen Erscheinungswelt unzufriedenes Ich aufgiebt. Der Künstler sucht dem Stoffe die Ideen seines Ich einzubilden, um das in seinem Innern Lebende mit der Aufsenwelt zu versöhnen. Auch er fühlt sich unbefriedigt von der blofsen Erscheinungswelt und sucht ihr jenes Mehr einzuformen, das sein Ich, über sie hinausgehend, birgt. Der Denker sucht nach den Gesetzen der Erscheinungen, er strebt denkend zu durchdringen, was er beobachtend erfährt. Erst wenn wir den Weltinhalt zu unserem Gedankeninhalt gemacht haben, erst dann finden wir den Zusammenhang wieder, aus dem wir uns selbst gelöst haben. Wir werden später sehen, dafs dieses Ziel nur erreicht wird, wenn die Aufgabe des wissenschaftlichen Forschers allerdings viel tiefer aufgefafst wird, als dies oft geschieht. Das ganze Verhältnis, das ich hier dargelegt habe, tritt uns in einer weltgeschichtlichen Erscheinung entgegen: in dem Gegensatze der einheitlichen Weltauffassung oder des Monismus und der Zweiweltentheorie oder des Dualismus. Der Dualismus richtet den Blick nur auf die von dem Bewufstsein des Menschen vollzogene Trennung zwischen Ich und Welt. Sein ganzes Streben ist ein ohnmächtiges Ringen nach der Versöhnung dieser Gegensätze, die er bald Geist und Materie, bald Subjekt und Objekt, bald Denken und Erscheinung nennt. Er hat ein Gefühl, dafs es eine Brücke geben mufs zwischen den beiden Welten, aber er ist nicht imstande, sie zu finden. Der Monismus richtet den

Blick allein auf die Einheit und sucht die einmal vorhandenen Gegensätze zu leugnen oder zu verwischen. Keine von den beiden Anschauungen kann befriedigen, denn sie werden den Thatsachen nicht gerecht. Der Dualismus sieht Geist (Ich) und Materie (Welt) als zwei grundverschiedene Wesenheiten an, und kann deshalb nicht begreifen, wie beide aufeinander wirken können. Wie soll der Geist wissen, was in der Materie vorgeht, wenn ihm deren eigentümliche Natur ganz fremd ist? Oder wie soll er unter diesen Umständen auf sie wirken, so dafs sich seine Absichten in Thaten umsetzen? Die widersinnigsten Hypothesen wurden aufgestellt, um diese Fragen zu lösen. Aber auch mit dem Monismus steht es bis heute nicht viel besser. Er hat sich bis jetzt in einer dreifachen Art zu helfen gesucht: entweder er leugnet den Geist und wird zum Materialismus; oder er leugnet die Materie, um im Spiritualismus sein Heil zu suchen; oder aber er behauptet, dafs auch schon in dem einfachsten Weltwesen Materie und Geist untrennbar verbunden sind, weswegen man gar nicht erstaunt zu sein brauchte, wenn in dem Menschen diese zwei Daseinsweisen auftreten, die ja nirgends getrennt sind.

Der Materialismus kann niemals eine befriedigende Welterklärung liefern. Denn jeder Versuch einer Erklärung mufs damit beginnen, dafs man sich Gedanken über die Welterscheinungen bildet. Der Materialismus macht deshalb den Anfang mit dem Gedanken der Materie oder der materiellen Vorgänge. Damit hat er bereits zwei verschiedene Thatsachengebiete vor sich: die materielle Welt und die Gedanken über sie. Er sucht die letzteren dadurch zu begreifen,

dafs er sie als einen rein materiellen Prozefs auffafst. Er glaubt, dafs das Denken im Gehirne etwa so zustande komme, wie die Verdauung in den animalischen Organen. So wie er der Materie mechanische, chemische und organische Wirkungen zuschreibt, so legt er ihr auch die Fähigkeit bei, unter bestimmten Bedingungen zu denken. Er vergifst, dafs er nun das Problem nur an einen andern Ort verlegt hat. Statt sich selbst, schreibt er die Fähigkeit des Denkens der Materie zu. Und damit ist er wieder an seinem Ausgangspunkte. Wie kommt die Materie dazu, über ihr eigenes Wesen nachzudenken? Warum ist sie nicht einfach mit sich zufrieden und nimmt ihr Dasein hin? Von dem bestimmten Subjekt, von unserem eigenen Ich hat er den Blick abgewandt und auf ein unbestimmtes, nebelhaftes Gebilde ist er gekommen. Und hier tritt ihm dasselbe Rätsel entgegen. Die materialistische Anschauung vermag das Problem nicht zu lösen, sondern nur zu verschieben.

Wie steht es mit der spiritualistischen? Der Spiritualist leugnet die Materie (die Welt) und fafst sie nur als ein Produkt des Geistes (des Ich) auf. Er stellt sich vor, dafs die ganze Erscheinungswelt nur ein aus dem Geiste herausgesponnenes Wesen sei. Diese Weltanschauung sieht sich sofort in die Enge getrieben, wenn sie den Versuch macht, irgend eine konkrete Erscheinung aus dem Geiste heraus zu entwickeln. Sie kann es weder im Erkennen noch im Handeln. Will man die Aussenwelt wirklich erkennen, so mufs man den Blick nach aufsen wenden und eine Anleihe bei der Erfahrung machen. Ohne dieses kann unser Geist zu keinem Inhalt kommen. Ebenso

müssen wir, wenn wir ans Handeln gehen, unsere Absichten mit Hülfe der materiellen Stoffe und Kräfte in Wirklichkeit umsetzen. Wir sind also auf die Aufsenwelt angewiesen. Der extremste Spiritualist, oder wenn man will, Idealist, ist Johann Gottlieb Fichte. Er versuchte das ganze Weltgebäude aus dem „Ich“ abzuleiten. Was ihm dabei wirklich gelungen ist, ist ein grofsartiges Gedankenbild der Welt, ohne allen Erfahrungsinhalt. So wenig es dem Materialisten möglich ist, den Geist, ebensowenig ist es dem Idealisten möglich, die materielle Aufsenwelt wegzudekretieren.

Eine merkwürdige Abart des Idealismus ist die Anschauung Fried. Alb. Langes, wie er sie in seiner vielgelesenen „Geschichte des Materialismus“ vertreten hat. Er nimmt an, dafs der Materialismus ganz recht hat, wenn er alle Welterscheinungen, einschliefslich unseres Denkens, für das Produkt rein stofflicher Vorgänge erklärt; nur sei umgekehrt die Materie und ihre Vorgänge selbst wieder ein Produkt unseres Denkens. „Die Sinne geben uns Wirkungen der Dinge, nicht getreue Bilder, oder gar die Dinge selbst. Zu diesen blofsen Wirkungen gehören aber auch die Sinne selbst samt dem Hirn und den in ihm gedachten Molecularschwingungen.“ D. h. unser Denken wird von den materiellen Prozessen erzeugt und diese von unserem Denken. Langes Philosophie ist somit nichts anderes, als die in Begriffe umgesetzte Geschichte des wackeren Münchhausen, der sich an seinem eigenen Haarschopf frei in der Luft festhält.

Die dritte Form des Monismus ist die, welche in dem einfachsten Wesen (Atom) bereits die beiden

Wesenheiten, Materie und Geist, vereinigt sieht. Damit ist aber auch nichts erreicht, als dafs die Frage, die eigentlich in unserem Bewufstsein entsteht, auf einen anderen Schauplatz versetzt wird. Wie kommt das einfache Wesen dazu, sich in einer zweifachen Weise zu äufsern, wenn es eine ungetrennte Einheit ist?

Allen diesen Standpunkten gegenüber mufs geltend gemacht werden, das uns der Grund- und Urgegensatz zuerst in unserem eigenen Bewufstsein entgegentritt. Wir sind es selbst, die wir uns von dem Mutterboden der Natur loslösen, und uns als „Ich" der „Welt" gegenüberstellen. Klassisch spricht das Goethe in seinem Aufsatz „Die Natur" aus: „Wir leben mitten in ihr (der Natur) und sind ihr fremde. Sie spricht unaufhörlich mit uns, und verrät uns ihr Geheimnis nicht." Aber auch die Kehrseite kennt Goethe: „Die Menschen sind alle in ihr und sie in allen."

So wahr es ist, dafs wir uns der Natur entfremdet haben, so wahr ist es, dafs wir fühlen: wir sind in ihr und gehören zu ihr. Es kann nur ihr eigenes Wirken sein, das auch in uns lebt.

Wir müssen den Weg zu ihr zurück wieder finden. Eine einfache Überlegung kann uns diesen Weg weisen. Wir haben uns zwar losgerissen von der Natur; aber wir müssen doch etwas mit herübergenommen haben in unser eigenes Wesen. Dieses Naturwesen in uns müssen wir aufsuchen, dann werden wir den Zusammenhang auch wieder finden. Das versäumt der Dualismus. Er hält das menschliche Innere für ein der Natur ganz fremdes Geistwesen

und sucht dieses an die Natur anzukoppeln. Kein Wunder, dafs er das Bindeglied nicht finden kann. Wir können die Natur aufser uns nur finden, wenn wir sie in uns erst kennen. Das ihr Gleiche in unserem eigenen Innern wird uns der Führer sein. Damit ist uns unsere Bahn vorgezeichnet. Wir wollen keine Spekulationen anstellen über die Wechselwirkung von Natur und Geist. Wir wollen aber hinuntersteigen in die Tiefen unseres eigenen Wesens, um da jene Elemente zu finden, die wir herübergerettet haben bei unserer Flucht aus der Natur.

Die Erforschung unseres Wesens mufs uns die Lösung des Rätsels bringen. Wir müssen an einen Punkt kommen, wo wir uns sagen können: hier sind wir nicht mehr blofs „Ich", hier liegt etwas, was mehr als „Ich" ist.

Ich bin darauf gefafst, dafs mancher, der bis hierher gelesen hat, meine Ausführungen nicht „dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft" gemäfs findet. Ich kann dem gegenüber nur erwidern, dafs ich es bisher mit keinerlei wissenschaftlichen Resultaten zu thun haben wollte, sondern mit der einfachen Beschreibung dessen, was jedermann in seinem eigenen Bewufstsein erlebt. Dafs dabei auch einzelne Sätze über Versöhnungsversuche des Bewufstseins mit der Welt eingeflossen sind, hat nur den Zweck, die eigentlichen Thatsachen zu verdeutlichen. Ich habe deshalb auch keinen Wert darauf gelegt, die einzelnen Ausdrücke, wie „Ich", „Geist", „Welt", „Natur" u. s. w. in der präcisen Weise zu gebrauchen, wie es in der Psychologie und Philosophie üblich ist. Das alltägliche Bewufstsein kennt die scharfen Unterschiede der

Wissenschaft nicht, und um eine Aufnahme des alltäglichen Thatbestandes handelte es sich bisher blofs. Der Einwand, dafs meine bisherigen Ausführungen der Wissenschaft nicht entsprechen, gliche etwa dem, der jemand gemacht würde, wenn er ein Gedicht zunächst recitierte und nicht gleich bei jeder Zeile eine ästhetisch-wissenschaftliche Kritik gäbe. Nicht wie die Wissenschaft bisher das Bewufstsein interpretiert hat, geht mich an, sondern wie sich dasselbe stündlich darlebt.

## IV.

## Das Denken im Dienste der Weltauffassung.

Wenn ich beobachte, wie eine Billardkugel, die gestofsen wird, ihre Bewegung auf eine andere überträgt, so bleibe ich auf den Verlauf dieses beobachteten Vorganges ganz ohne Einflufs. Die Bewegungsrichtung und Schnelligkeit der zweiten Kugel ist durch die Richtung und Schnelligkeit der ersten bestimmt. So lange ich mich blofs als Beobachter verhalte, weifs ich über die Bewegung der zweiten Kugel erst dann etwas zu sagen, wenn dieselbe eingetreten ist. Anders ist die Sache, wenn ich über den Inhalt meiner Beobachtung nachzudenken beginne. Mein Nachdenken hat den Zweck, von dem Vorgange Begriffe zu bilden. Ich bringe den Begriff einer elastischen Kugel in Verbindung mit gewissen anderen Begriffen der Mechanik und ziehe die besonderen Umstände in Erwägung, die in dem vorkommenden Falle obwalten. Ich suche also zu dem Vorgange, der sich ohne mein Zuthun abspielt, einen zweiten hinzuzufügen, der sich in der begrifflichen Sphäre vollzieht. Der letztere ist von mir abhängig. Das zeigt sich dadurch, dafs ich mich mit

der Beobachtung begnügen und auf alles Begriffesuchen verzichten kann, wenn ich kein Bedürfnis darnach habe. Wenn dieses Bedürfnis aber vorhanden ist, dann beruhige ich mich erst, wenn ich die Begriffe: Kugel, Elasticität, Bewegung, Stofs, Geschwindigkeit u. s. w. in eine gewisse Verbindung gebracht habe, zu welcher der beobachtete Vorgang in einem bestimmten Verhältnisse steht. So gewifs es nun ist, dafs sich der Vorgang unabhängig von mir vollzieht, so gewifs ist es, dafs sich der begriffliche Prozefs ohne mein Zuthun nicht abspielen kann.

Ob diese meine Thätigkeit wirklich der Ausfluſs meines selbständigen Wesens ist, oder ob die modernen Physiologen Recht haben, welche sagen, dafs wir nicht denken können, wie wir wollen, sondern denken müssen, wie es die gerade in unserem Bewufstsein vorhandenen Gedanken und Gedankenverbindungen bestimmen (vergl. Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie, Jena 1893, S. 171), wird Gegenstand einer späteren Auseinandersetzung sein. Vorläufig wollen wir blofs die Thatsache feststellen, dafs wir uns fortwährend gezwungen fühlen, zu den ohne unser Zuthun uns gegebenen Gegenständen und Vorgängen Begriffe und Begriffsverbindungen zu suchen, die zu jenen in einer gewissen Beziehung stehen. Ob dies Thun in Wahrheit unser Thun ist oder ob wir es einer unabänderlichen Notwendigkeit gemäfs vollziehen, lassen wir vorläufig dahin gestellt. Dafs es uns zunächst als das unserige erscheint, ist ohne Frage. Wir wissen ganz genau, dafs uns mit den Gegenständen nicht zugleich deren Begriffe mitgegeben werden. Dafs ich selbst der Thätige bin, mag

auf einem Schein beruhen; der unmittelbaren Beobachtung stellt sich die Sache jedenfalls so dar. Die Frage ist nun: was gewinnen wir dadurch, dafs wir zu einem Vorgange ein begriffliches Gegenstück hinzufinden?

Es ist ein tiefgreifender Unterschied zwischen der Art, wie sich für mich die Teile eines Vorganges zu einander verhalten vor und nach der Auffindung der entsprechenden Begriffe. Die blofse Beobachtung kann die Teile eines gegebenen Vorganges in ihrem Verlaufe verfolgen; ihr Zusammenhang bleibt aber vor der Zuhilfenahme von Begriffen dunkel. Ich sehe die erste Billardkugel in einer gewissen Richtung und mit einer bestimmten Geschwindigkeit gegen die zweite sich bewegen; was nach erfolgtem Stofs geschieht, mufs ich abwarten und kann es dann auch wieder nur mit den Augen verfolgen. Nehmen wir an, es verdecke mir im Augenblicke des Stofses jemand das Feld, auf dem der Vorgang sich abspielt, so bin ich — als blofser Beobachter — ohne Kenntnis, was nachher geschieht. Anders ist das, wenn ich für die Konstellation der Verhältnisse vor dem Verdecken die entsprechenden Begriffe gefunden habe. In diesem Falle kann ich angeben, was geschieht, auch wenn die Möglichkeit der Beobachtung aufhört. Ein blofs beobachteter Vorgang oder Gegenstand ergiebt aus sich selbst nichts über seinen Zusammenhang mit anderen Vorgängen oder Gegenständen. Dieser Zusammenhang wird erst ersichtlich, wenn sich die Beobachtung mit dem Denken verbindet.

Beobachtung und Denken sind die beiden Ausgangspunkte für alles geistige Streben des Men-

schen, insoferne er sich eines solchen bewufst ist. Die Verrichtungen des gemeinen Menschenverstandes und die verwickeltesten wissenschaftlichen Forschungen ruhen auf diesen beiden Grundsäulen unseres Geistes. Die Philosophen sind von verschiedenen Urgegensätzen ausgegangen: Idee und Wirklichkeit, Subjekt und Objekt, Erscheinung und Ding an sich, Ich und Nicht-Ich, Idee und Wille, Begriff und Materie, Kraft und Stoff, Bewufstes und Unbewufstes. Es läfst sich aber leicht zeigen, dafs allen diesen Gegensätzen der von Beobachtung und Denken, als der für den Menschen wichtigste, vorangehen mufs.

Was für ein Prinzip wir auch aufstellen mögen: wir müssen es irgendwo als von uns beobachtet nachweisen, oder in Form eines klaren Gedankens, der von jedem anderen nachgedacht werden kann, aussprechen. Jeder Philosoph, der anfängt über seine Urprinzipien zu sprechen, mufs sich der begrifflichen Form, und damit des Denkens bedienen. Er giebt damit indirekt zu, dafs er zu seiner Bethätigung das Denken bereits voraussetzt. Ob das Denken oder irgend etwas anderes Hauptelement der Weltentwicklung ist, darüber werde hier noch nichts ausgemacht. Dafs aber der Philosoph ohne das Denken kein Wissen darüber gewinnen kann, das ist von vornherein klar. Beim Zustandekommen der Welterscheinungen mag das Denken eine Nebenrolle spielen, beim Zustandekommen einer Ansicht darüber kommt ihm aber sicher eine Hauptrolle zu.

Was nun die Beobachtung betrifft, so liegt es in unserer Organisation, dafs wir derselben bedürfen. Unser Denken über ein Pferd und der Gegenstand

Pferd sind zwei Dinge, die für uns getrennt auftreten. Und dieser Gegenstand ist uns nur durch Beobachtung zugänglich. So wenig wir durch das bloſse Anstarren eines Pferdes uns einen Begriff von demselben machen können, ebensowenig sind wir im Stande, durch bloſses Denken einen entsprechenden Gegenstand hervorzubringen.

Zeitlich geht die Beobachtung sogar dem Denken voraus. Denn auch das Denken müssen wir erst durch Beobachtung kennen lernen. Es war wesentlich die Beschreibung einer Beobachtung, als wir am Eingange dieses Kapitels darstellten, wie sich das Denken an einem Vorgange entzündet und über das ohne sein Zuthun Gegebene hinausgeht. Alles was in den Kreis unserer Erlebnisse eintritt, werden wir durch die Beobachtung erst gewahr. Der Inhalt von Empfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen, die Gefühle, Willensakte, Traum- und Phantasiegebilde, Vorstellungen, Begriffe und Ideen, sämtliche Illusionen und Hallucinationen werden uns durch die Beobachtung gegeben.

Nur unterscheidet sich das Denken als Beobachtungsobjekt doch wesentlich von allen andern Dingen. Die Beobachtung eines Tisches, eines Baumes tritt bei mir ein, sobald diese Gegenstände auf dem Horizonte meiner Erlebnisse auftauchen. Das Denken aber über diese Gegenstände beobachte ich nicht gleichzeitig. Den Tisch beobachte ich, das Denken über den Tisch führe ich aus, aber ich beobachte es nicht in demselben Augenblicke. Ich muſs mich erst auf einen Standpunkt aufserhalb meiner eigenen Thätigkeit versetzen, wenn ich neben dem Tische auch mein Denken

über den Tisch beobachten will. Während das Beobachten der Gegenstände und Vorgänge und das Denken darüber ganz alltägliche, mein fortlaufendes Leben ausfüllende Zustände sind, ist die Beobachtung des Denkens eine Art Ausnahmezustand. Diese Thatsache mufs in entsprechender Weise berücksichtigt werden, wenn es sich darum handelt, das Verhältnis des Denkens zu allen anderen Beobachtungsinhalten zu bestimmen. Man mufs sich klar darüber sein, dafs man bei der Beobachtung des Denkens auf dieses ein Verfahren anwendet, das für die Betrachtung des ganzen übrigen Weltinhaltes den normalen Zustand bildet, das aber im Verfolge dieses normalen Zustandes für das Denken selbst nicht eintritt.

Es könnte jemand den Einwand machen, dafs das gleiche, was ich hier von dem Denken bemerkt habe, auch von dem Fühlen und den übrigen geistigen Thätigkeiten gelte. Wenn wir z. B. das Gefühl der Lust haben, so entzünde sich das auch an einem Gegenstande, und ich beobachte zwar diesen Gegenstand, nicht aber das Gefühl der Lust. Dieser Einwand beruht aber auf einem Irrtum. Die Lust steht durchaus nicht in demselben Verhältnisse zu ihrem Gegenstande wie der Begriff, den das Denken bildet. Ich bin mir auf das bestimmteste bewufst, dafs der Begriff einer Sache durch meine Thätigkeit gebildet wird, während die Lust in mir auf ähnliche Art durch einen Gegenstand erzeugt wird, wie z. B. die Veränderung, die ein fallender Stein in einem Gegenstande bewirkt, auf den er auffällt. Für die Beobachtung ist die Lust in genau derselben Weise gegeben, wie der sie veranlassende Vorgang. Ein Gleiches gilt

nicht vom Begriffe. Ich kann fragen: warum erzeugt ein bestimmter Vorgang bei mir das Gefühl der Lust? Aber ich kann durchaus nicht fragen: warum erzeugt ein Vorgang bei mir eine bestimmte Summe von Begriffen? Das hätte einfach keinen Sinn. Bei dem Nachdenken über einen Vorgang handelt es sich gar nicht um eine Wirkung auf mich. Ich kann dadurch nichts über mich erfahren, dafs ich für die beobachtete Veränderung, die ein gegen eine Fensterscheibe geworfener Stein in dieser bewirkt, die entsprechenden Begriffe kenne. Aber ich erfahre sehr wohl etwas über meine Persönlichkeit, wenn ich das Gefühl kenne, das ein bestimmter Vorgang in mir erweckt. Wenn ich einem beobachteten Gegenstand gegenüber sage: dies ist eine Rose, so sage ich über mich selbst nicht das Geringste aus; wenn ich aber von demselben Dinge sage: es bereitet mir das Gefühl der Lust, so habe ich nicht nur die Rose, sondern auch mich selbst in meinem Verhältnis zur Rose charakterisiert.

Von einer Gleichstellung des Denkens mit dem Fühlen der Beobachtung gegenüber kann also nicht die Rede sein. Dasselbe liefse sich leicht auch für die andern Thätigkeiten des menschlichen Geistes ableiten. Sie gehören dem Denken gegenüber in eine Reihe mit anderen beobachteten Gegenständen und Vorgängen. Es gehört eben zu der eigentümlichen Natur des Denkens, dafs es eine Thätigkeit ist, die blofs auf den beobachteten Gegenstand gelenkt ist und nicht auf die denkende Persönlichkeit. Das spricht sich schon in der Art aus, wie wir unsere Gedanken über eine Sache zum Ausdruck bringen im Gegensatz zu unseren Gefühlen oder Willensakten. Wenn ich

einen Gegenstand sehe und diesen als einen Tisch erkenne, werde ich im allgemeinen nicht sagen: ich denke über einen Tisch, sondern: dies ist ein Tisch. Wohl aber werde ich sagen: ich freue mich über den Tisch. Im ersteren Falle kommt es mir eben gar nicht darauf an, auszusprechen, dafs ich zu dem Tisch in ein Verhältnis trete; in dem zweiten Falle handelt es sich aber gerade um dieses Verhältnis. Mit dem Ausspruch: ich denke über einen Tisch, trete ich bereits in den oben charakterisierten Ausnahmezustand ein, wo etwas zum Gegenstand der Beobachtung gemacht wird, was in unserer geistigen Thätigkeit immer mitenthalten ist, aber nicht als beobachtetes Objekt.

Das ist die eigentümliche Natur des Denkens, dafs der Denkende das Denken vergisst, während er es ausübt. Nicht das Denken beschäftigt ihn, sondern der Gegenstand des Denkens, den er beobachtet.

Die erste Beobachtung, die wir über das Denken machen, ist also die, dafs es das unbeobachtete Element unseres gewöhnlichen Geisteslebens ist.

Der Grund, warum wir das Denken im alltäglichen Geistesleben nicht beobachten, ist kein anderer als der, dafs es auf unserer eigenen Thätigkeit beruht. Was ich nicht selbst hervorbringe, tritt als ein gegenständliches in mein Beobachtungsfeld ein. Ich sehe mich ihm als einem ohne mich zustande Gekommenen gegenüber; es tritt an mich heran; ich mufs es als die Voraussetzung meines Denkprozesses hinnehmen. Während ich über den Gegenstand nachdenke, bin ich mit diesem beschäftigt, mein Blick ist ihm zugewandt. Diese Beschäftigung ist eben die denkende Betrachtung.

Nicht auf meine Thätigkeit, sondern auf das Objekt dieser Thätigkeit ist meine Aufmerksamkeit gerichtet. Mit anderen Worten: während ich denke, sehe ich nicht auf mein Denken, das ich selbst hervorbringe, sondern auf das Objekt des Denkens, das ich nicht hervorbringe.

Ich bin sogar in demselben Fall, wenn ich den Ausnahmszustand eintreten lasse, und über mein Denken selbst nachdenke. Ich kann mein gegenwärtiges Denken nie beobachten; sondern nur die Erfahrungen, die ich über meinen Denkprozefs gemacht habe, kann ich nachher zum Objekt des Denkens machen. Ich müfste mich in zwei Persönlichkeiten spalten: in eine, die denkt, und in die andere, welche sich bei diesem Denken selbst zusieht, wenn ich mein gegenwärtiges Denken beobachten wollte. Das kann ich nicht. Ich kann das nur in zwei getrennten Akten ausführen. Das Denken, das beobachtet werden soll, ist nie das dabei in Thätigkeit befindliche, sondern ein anderes. Ob ich zu diesem Zwecke meine Beobachtungen an meinem eigenen früheren Denken mache, oder ob ich den Gedankenprozefs einer anderen Person verfolge, oder endlich, ob ich, wie im obigen Falle mit der Bewegung der Billardkugeln, einen fingierten Gedankenprozefs voraussetze, darauf kommt es nicht an.

Zwei Dinge vertragen sich nicht: thätiges Hervorbringen und beschauliches Gegenüberstellen. Das weifs schon das 1. Buch Moses. An den ersten sechs Welttagen läfst es Gott die Welt hervorbringen, und erst als sie da ist, ist die Möglichkeit vorhanden, sie zu beschauen: „Und Gott sahe an alles, was er gemacht

hatte; und siehe da, es war sehr gut.“ So ist es auch mit unserem Denken. Es mufs erst da sein, wenn wir es beobachten wollen.

Der Grund, der es uns unmöglich macht, das Denken in seinem jeweilig gegenwärtigen Verlauf zu beobachten, ist der gleiche wie der, der es uns unmittelbarer und intimer erkennen läfst als jeden andern Prozefs der Welt. Eben weil wir es selbst hervorbringen, kennen wir das Charakteristische seines Verlaufs, die Art, wie sich das dabei in Betracht kommende Geschehen vollzieht. Was in den übrigen Beobachtungssphären nur auf mittelbare Weise gefunden werden kann: der sachlich-entsprechende Zusammenhang und das Verhältnis der einzelnen Gegenstände, das wissen wir beim Denken auf ganz unmittelbare Weise. Warum für meine Beobachtung der Donner auf den Blitz folgt, weifs ich nicht ohne weiteres; warum mein Denken den Begriff Donner mit dem des Blitzes verbindet, weifs ich unmittelbar aus den Inhalten der beiden Begriffe. Es kommt natürlich gar nicht darauf an, ob ich die richtigen Begriffe von Blitz und Donner habe. Der Zusammenhang derer, die ich habe, ist mir klar und zwar durch sie selbst.

Diese durchsichtige Klarheit in Bezug auf den Denkprozefs ist ganz unabhängig von unserer Kenntnis der physiologischen Grundlagen des Denkens. Ich spreche hier von dem Denken, insoferne es sich aus der Beobachtung unserer geistigen Thätigkeit ergiebt. Wie ein materieller Vorgang meines Gehirns einen andern veranlafst oder beeinflufst, während ich eine Gedankenoperation ausführe, kommt dabei gar nicht in Betracht. Was ich am Denken beobachte ist nicht:

welcher Vorgang in meinem Gehirne den Begriff des Blitzes mit dem des Donners verbindet, sondern, was mich veranlafst, die beiden Begriffe in ein bestimmtes Verhältnis zu bringen. Meine Beobachtung ergiebt, dafs ich mich in meinen Gedankenverbindungen nach dem Inhalte meiner Gedanken richte, nicht nach den materiellen Vorgängen in meinem Gehirn. Für ein weniger materialistisches Zeitalter, als das unsrige, wäre diese Bemerkung natürlich vollständig überflüssig. Gegenwärtig aber, wo es Leute giebt, die glauben: wenn wir wissen, was Materie ist, werden wir auch wissen, wie die Materie denkt, mufs doch gesagt werden, dafs man vom Denken reden kann, ohne sogleich mit der Gehirnphysiologie in Kollision zu treten. Es wird heute sehr vielen Menschen schwer, den Begriff des Denkens in seiner Reinheit zu fassen. Wer der Vorstellung, die ich hier vom Denken entwickelt habe, sogleich den Satz des Cabanis entgegensetzt: „Das Gehirn sondert Gedanken ab wie die Leber Galle, die Speicheldrüse Speichel u. s. w.“, der weifs einfach nicht, wovon ich rede. Er sucht das Denken durch einen blofsen Beobachtungsprozefs zu finden in derselben Art, wie wir bei anderen Gegenständen des Weltinhaltes verfahren. Er kann es aber auf diesem Wege nicht finden, weil es sich, wie ich nachgewiesen habe, gerade da der normalen Beobachtung entzieht. Wer den Materialismus nicht überwinden kann, dem fehlt die Fähigkeit, bei sich den geschilderten Ausnahmezustand herbeizuführen, der ihm zum Bewufstsein bringt, was bei aller andern Geistesthätigkeit unbewufst bleibt. Wer den guten Willen nicht hat, sich in diesen Standpunkt zu versetzen, mit dem könnte man über das

Denken so wenig wie mit dem Blinden über die Farbe sprechen. Er möge nur aber nicht glauben, dafs wir physiologische Prozesse für Denken halten. Er erklärt das Denken nicht, weil er es überhaupt nicht sieht.

Für jeden aber, der die Fähigkeit hat, das Denken zu beobachten — und bei gutem Willen hat sie jeder normal organisierte Mensch — ist diese Beobachtung die allerwichtigste, die er machen kann. Denn er beobachtet etwas, dessen Hervorbringer er selbst ist; er sieht sich nicht einem zunächst fremden Gegenstande, sondern seiner eigenen Thätigkeit gegenüber. Er weifs, wie das zustande kommt, was er beobachtet Er durchschaut die Verhältnisse und Beziehungen. Es ist ein fester Punkt gewonnen, von dem aus man mit begründeter Hoffnung nach der Erklärung der übrigen Welterscheinungen suchen kann.

Das Gefühl, einen solchen festen Punkt zu haben, veranlafste den Begründer der neueren Philosophie, Renatus Cartesius, das ganze menschliche Wissen auf den Satz zu gründen: Ich denke, also bin ich. Alle andern Dinge, alles andere Geschehen ist ohne mich da; ich weifs nicht, ob als Wahrheit, ob als Gaukelspiel und Traum. Nur eines weifs ich ganz unbedingt sicher, denn ich bringe es selbst zu seinem sichern Dasein: mein Denken. Mag es noch einen andern Ursprung seines Daseins haben, mag es von Gott oder anderswoher kommen; dafs es in dem Sinne da ist, in dem ich es selbst hervorbringe, dessen bin ich gewifs. Einen andern Sinn seinem Satze unterzulegen hatte Cartesius zunächst keine Berechtigung. Nur dafs ich mich innerhalb des Weltinhaltes in

meinem Denken als in meiner ureigensten Thätigkeit erfasse, konnte er behaupten. Was das darangehängte: also bin ich heifsen soll, darüber ist viel gestritten worden. Einen Sinn kann es aber nur unter einer einzigen Bedingung haben. Die einfachste Aussage, die ich von einem Dinge machen kann, ist die, dafs es ist, dafs es existiert. Wie dann dieses Dasein näher zu bestimmen ist, das ist bei keinem Dinge, das in den Horizont meiner Erlebnisse eintritt, sogleich im Augenblicke zu sagen. Es wird jeder Gegenstand erst in seinem Verhältnisse zu andern zu untersuchen sein, um bestimmen zu können, in welchem Sinne von ihm als einem existierenden gesprochen werden kann. Ein erlebter Vorgang kann eine Summe von Wahrnehmungen, aber auch ein Traum, eine Hallucination u. s. w. sein. Kurz, ich kann nicht sagen, in welchem Sinne er existiert. Das werde ich dem Vorgange selbst nicht entnehmen können, sondern ich werde es erfahren, wenn ich ihn im Verhältnisse zu andern Dingen betrachte. Da kann ich aber wieder nicht mehr wissen, als wie er im Verhältnisse zu diesen Dingen steht. Mein Suchen kommt erst auf einen festen Grund, wenn ich ein Objekt finde, bei dem ich den Sinn seines Daseins aus ihm selbst schöpfen kann. Das bin ich aber selbst als Denkender, denn ich gebe meinem Dasein den bestimmten, in sich beruhenden Inhalt der denkenden Thätigkeit. Nun kann ich von da ausgehen und fragen: existieren die andern Dinge in dem gleichen oder in einem andern Sinne?

Wenn man das Denken zum Objekt der Beobachtung macht, fügt man zu dem übrigen beobachteten Weltinhalte etwas hinzu, was sonst der Aufmerksam-

keit entgeht; man ändert aber nicht die Art, wie sich der Mensch auch den andern Dingen gegenüber verhält. Man vermehrt die Zahl der Beobachtungsobjekte, aber nicht die Methode des Beobachtens. Während wir die andern Dinge beobachten, mischt sich in das Weltgeschehen — zu dem ich jetzt das Beobachten mitzähle — ein Prozefs, der übersehen wird. Es ist etwas von allem andern Geschehen verschiedenes vorhanden, das nicht mitberücksichtigt wird. Wenn ich aber mein Denken betrachte, so ist kein solches unberücksichtigtes Element vorhanden. Denn was jetzt im Hintergrunde schwebt, ist selbst wieder nur das Denken. Der beobachtete Gegenstand ist qualitativ derselbe wie die Thätigkeit, die sich auf ihn richtet. Und das ist wieder eine charakteristische Eigentümlichkeit des Denkens. Wenn wir es zum Betrachtungsobjekt machen, sehen wir uns nicht gezwungen, dies mit Hilfe eines Qualitativ-Verschiedenen zu thun, sondern wir können in demselben Element verbleiben.

Wenn ich einen ohne mein Zuthun gegebenen Gegenstand in mein Denken einspinne, so gehe ich über meine Beobachtung hinaus, und es wird sich darum handeln: was giebt mir ein Recht dazu? Warum lasse ich den Gegenstand nicht einfach auf mich einwirken? Auf welche Weise ist es möglich, dafs mein Denken einen Bezug zu dem Gegenstande hat? Das sind Fragen, die sich jeder stellen mufs, der über seine eigenen Gedankenprozefse nachdenkt. Sie fallen weg, wenn man über das Denken selbst nachdenkt. Wir fügen zu dem Denken nichts ihm Fremdes hinzu,

haben uns also auch über ein solches Hinzufügen nicht zu rechtfertigen.

Schelling sagt: „Die Natur erkennen, heifst die Natur schaffen.“ Wer diese Worte des tollkühnen Naturphilosophen wörtlich nimmt, wird wohl zeitlebens auf alles Naturerkennen verzichten müssen. Denn die Natur ist einmal da, und um sie ein zweites Mal zu schaffen, mufs man die Prinzipien erkennen, nach denen sie entstanden ist. Für die Natur, die man erst schaffen wollte, müfste man der bereits bestehenden die Bedingungen ihres Daseins abgucken. Dieses Abgucken, das dem Schaffen vorausgehen müfste, wäre aber das Erkennen der Natur, und zwar auch dann, wenn nach erfolgtem Abgucken das Schaffen ganz unterbliebe. Nur eine noch nicht vorhandene Natur könnte man schaffen, ohne sie vorher zu erkennen.

Was bei der Natur unmöglich ist: das Schaffen vor dem Erkennen; beim Denken vollbringen wir es. Wollten wir mit dem Denken warten, bis wir es erkannt haben, dann kämen wir nie dazu. Wir müssen resolut darauf losdenken, um hinterher mittels der Beobachtung des Selbstgethanen zu seiner Erkenntnis zu kommen. Der Beobachtung des Denkens schaffen wir selbst erst ein Objekt. Für das Vorhandensein aller anderen Objekte ist ohne unser Zuthun gesorgt worden.

Leicht könnte jemand meinem Satze: wir müssen denken, bevor wir das Denken betrachten können, den andern als gleichberechtigt entgegenstellen: wir können auch mit dem Verdauen nicht warten, bis wir

den Vorgang des Verdauens beobachtet haben. Das wäre ein Einwand ähnlich dem, den Pascal dem Cartesius machte, indem er behauptete, man könne auch sagen: ich gehe spazieren, also bin ich. Ganz gewifs mufs ich auch resolut verdauen, bevor ich den physiologischen Prozefs der Verdauung studiert habe. Aber mit der Betrachtung des Denkens liefse sich das nur vergleichen, wenn ich die Verdauung hinterher nicht denkend betrachten, sondern essen und verdauen wollte. Das ist doch eben auch nicht ohne Grund, dafs das Verdauen zwar nicht Gegenstand des Verdauens, das Denken aber sehr wohl Gegenstand des Denkens werden kann.

Es ist also zweifellos: in dem Denken halten wir das Weltgeschehen an einem Zipfel, wo wir dabei sein müssen, wenn etwas zustande kommen soll. Und das ist doch gerade das, worauf es ankommt. Das ist gerade der Grund, warum mir die Dinge so rätselhaft gegenüberstehen: dafs ich an ihrem Zustandekommen so unbeteiligt bin. Ich finde sie einfach vor; beim Denken aber weifs ich, wie es gemacht wird. Daher giebt es keinen ursprünglicheren Ausgangspunkt für das Betrachten alles Weltgeschehens als das Denken.

Ich möchte nun einen weitverbreiteten Irrtum noch erwähnen, der in Bezug auf das Denken herrscht. Er besteht darin, dafs man sagt: das Denken, so wie es an sich selbst ist, ist uns nirgends gegeben. Das Denken, das die Beobachtungen unserer Erfahrungen verbindet und mit einem Netz von Begriffen durchspinnt, sei durchaus nicht dasselbe wie dasjenige, das wir hinterher wieder von den Gegenständen der Beobachtung herausschälen und zum Gegenstande

unserer Betrachtung machen. Was wir erst unbewufst in die Dinge hineinweben, sei ein ganz anderes, als was wir dann mit Bewufstsein wieder herauslösen.

Wer so schliefst, der begreift nicht, dafs es ihm gar nicht möglich ist, dem Denken zu entschlüpfen. Ich kann aus dem Denken gar nicht herauskommen, wenn ich das Denken betrachten will. Wenn man das vorbewufste Denken von dem nachher bewufsten Denken unterscheidet, so sollte man doch nicht vergessen, dafs diese Unterscheidung eine ganz äufserliche ist, die mit der Sache selbst gar nichts zu thun hat. Ich mache eine Sache dadurch überhaupt nicht zu einer andern, dafs ich sie denkend betrachte. Ich kann mir denken, dafs ein Wesen mit ganz anders gearteten Sinnesorganen und mit einer anders funktionierenden Intelligenz von einem Pferde eine ganz andere Vorstellung hat als ich, aber ich kann mir nicht denken, dafs mein eigenes Denken dadurch ein anderes wird, dafs ich es beobachte. Ich beobachte selbst, was ich selbst vollbringe. Wie mein Denken sich für eine andere Intelligenz ausnimmt als die meine, davon ist jetzt nicht die Rede; sondern davon, wie es sich für mich ausnimmt. Jedenfalls aber kann das Bild meines Denkens in einer andern Intelligenz nicht ein wahreres sein als mein eigenes. Nur wenn ich nicht selbst das denkende Wesen wäre, sondern das Denken mir als Thätigkeit eines mir fremdartigen Wesens gegenüberträte, könnte ich davon sprechen, dafs mein Bild des Denkens zwar auf eine bestimmte Weise auftrete; wie das Denken des Wesens aber an sich selber sei, das könne ich nicht wissen.

Mein eigenes Denken von einem anderen Stand-

punkte aus anzusehen, liegt aber vorläufig für mich nicht die geringste Veranlassung vor. Ich betrachte ja die ganze übrige Welt mit Hilfe des Denkens. Wie sollte ich bei meinem Denken hiervon eine Ausnahme machen.

Damit betrachte ich für genügend gerechtfertigt, wenn ich in meiner Weltbetrachtung von dem Denken ausgehe. Als Archimedes den Hebel erfunden hatte, da glaubte er mit seiner Hilfe den ganzen Kosmos aus den Angeln heben zu können, wenn er nur einen Punkt fände, wo er sein Instrument aufstützen könnte. Er brauchte etwas, was durch sich selbst, nicht durch anderes getragen wird. Im Denken haben wir ein Prinzip, das durch sich selbst besteht. Von hier aus sei es versucht, die Welt zu begreifen. Das Denken können wir durch es selbst erfassen. Die Frage ist nur, ob wir durch dasselbe auch noch etwas anderes ergreifen können.

Ich habe bisher von dem Denken gesprochen, ohne auf seinen Träger, das menschliche Bewufstsein, Rücksicht zu nehmen. Die meisten Philosophen der Gegenwart werden mir einwenden: bevor es ein Denken giebt, mufs es ein Bewufstsein geben. Deshalb sei vom Bewufstsein und nicht vom Denken auszugehen. Es gebe kein Denken ohne Bewufstsein. Ich mufs dem gegenüber erwidern: Wenn ich darüber Aufklärung haben will, welches Verhältnis zwischen Denken und Bewufstsein besteht, so mufs ich darüber nachdenken. Ich setze das Denken damit voraus. Nun kann man darauf allerdings antworten: Wenn der Philosoph das Bewufstsein begreifen will, dann bedient er sich des Denkens; er setzt es insoferne

voraus; im gewöhnlichen Verlaufe des Lebens aber entsteht das Denken innerhalb des Bewufstseins und setzt also dieses voraus. Wenn diese Antwort dem Weltschöpfer gegeben würde, der das Denken schaffen will, so wäre sie ohne Zweifel berechtigt. Man kann natürlich das Denken nicht entstehen lassen, ohne vorher das Bewufstsein zustande zu bringen. Dem Philosophen aber handelt es sich nicht um die Weltschöpfung, sondern um das Begreifen derselben. Er hat daher auch nicht die Ausgangspunkte für das Schaffen, sondern für das Begreifen der Welt zu suchen. Ich finde es ganz sonderbar, wenn man dem Philosophen vorwirft, dafs er sich vor allen andern Dingen um die Richtigkeit seiner Prinzipien, nicht aber sogleich um die Gegenstände bekümmert, die er begreifen will. Der Weltschöpfer mufste vor allem wissen, wie er einen Träger für das Denken findet, der Philosoph aber mufs nach einer sichern Grundlage suchen, von der aus er das Vorhandene begreifen kann. Was frommt es uns, wenn wir vom Bewufstsein ausgehen und es der denkenden Betrachtung unterwerfen, wenn wir vorher über die Möglichkeit, durch denkende Betrachtung Aufschlufs über die Dinge zu bekommen, nichts wissen?

Wir müssen erst das Denken ganz neutral, ohne Beziehung auf ein denkendes Subjekt oder ein gedachtes Objekt betrachten. Denn in Subjekt und Objekt haben wir bereits Begriffe, die durch das Denken gebildet sind. Es ist nicht zu leugnen: ehe anderes begriffen werden kann, mufs es das Denken werden. Wer es leugnet, der übersieht, dafs er als Mensch nicht ein Anfangsglied der Schöpfung, sondern

deren Endglied ist. Man kann deswegen behufs Erklärung der Welt durch Begriffe nicht von den zeitlich ersten Elementen des Daseins ausgehen, sondern von dem, was uns als das Nächste, als das Intimste gegeben ist. Wir können uns nicht mit einem Sprunge an den Anfang der Welt versetzen, um da unsere Betrachtung anzufangen, sondern wir müssen von dem gegenwärtigen Augenblick ausgehen, und sehen, ob wir von dem Späteren zu dem Früheren aufsteigen können. So lange die Geologie von erdichteten Revolutionen gesprochen hat, um den gegenwärtigen Zustand der Erde zu erklären, so lange tappte sie in der Finsternis. Erst als sie ihren Anfang damit machte, zu untersuchen, welche Vorgänge gegenwärtig noch auf der Erde sich abspielen und von diesen zurückschlofs auf das Vergangene, hatte sie einen sicheren Boden gewonnen. So lange die Philosophie alle möglichen Prinzipien annehmen wird, wie Atom, Bewegung, Materie, Wille, Unbewufstes, wird sie in der Luft schweben. Erst wenn der Philosoph das absolut letzte als sein erstes ansehen wird, kann er zum Ziele kommen. Dieses absolut letzte, zu dem es die Weltentwicklung gebracht hat, ist aber das Denken.

Es giebt Leute, die sagen: ob unser Denken an sich richtig sei oder nicht, können wir aber doch nicht mit Sicherheit feststellen. Insoferne bleibt also der Ausgangspunkt jedenfalls ein zweifelhafter. Das ist gerade so vernünftig gesprochen, wie wenn man Zweifel hegt, ob ein Baum an sich richtig sei oder nicht. Das Denken ist eine Thatsache; und über die Richtigkeit oder Falschheit einer solchen zu sprechen, ist sinnlos. Ich kann höchstens darüber Zweifel haben, ob das

Denken richtig verwendet wird, wie ich zweifeln kann, ob ein gewisser Baum ein entsprechendes Holz zu einem zweckmäfsigen Gerät giebt. Zu zeigen, inwieferne die Anwendung des Denkens auf die Welt eine richtige oder falsche ist, wird gerade Aufgabe dieser Schrift sein. Ich kann es verstehen, wenn jemand Zweifel hegt, dafs durch das Denken über die Welt etwas ausgemacht werden kann; das aber ist mir unbegreiflich, wie jemand die Richtigkeit des Denkens an sich anzweifeln kann.

## V.

## Die Welt als Wahrnehmung.

Durch das Denken entstehen Begriffe und Ideen. Was ein Begriff ist, kann nicht mit Worten gesagt werden. Worte können nur den Menschen darauf aufmerksam machen, dafs er Begriffe habe. Wenn jemand einen Baum sieht, so reagiert sein Denken auf seine Beobachtung; zu dem Gegenstande tritt ein ideelles Gegenstück hinzu, und er betrachtet den Gegenstand und das ideelle Gegenstück als zusammengehörig. Wenn der Gegenstand aus seinem Beobachtungsfelde verschwindet, so bleibt nur das ideelle Gegenstück davon zurück. Das letztere ist der Begriff des Gegenstandes. Je mehr sich unsere Erfahrung erweitert, desto gröfser wird die Summe unserer Begriffe. Die Begriffe stehen aber durchaus nicht vereinzelt da. Sie schliefsen sich zu einem gesetzmäfsigen Ganzen zusammen. Der Begriff „Organismus“ schliefst sich z. B. an die andern: „gesetzmäfsige Entwicklung, Wachstum“ an. Andere an Einzeldingen gebildete Begriffe fallen völlig in Eins zusammen. Alle Begriffe die ich mir von Löwen bilde,

fallen in den Gesamtbegriff „Löwe“ zusammen. Auf diese Weise verbinden sich die einzelnen Begriffe zu einem geschlossenen Begriffssystem, in dem jeder seine besondere Stelle hat. Ideen sind qualitativ von Begriffen nicht verschieden. Sie sind nur inhaltsvollere, gesättigtere und umfangreichere Begriffe. Ich mufs einen besonderen Wert darauflegen, dafs hier an dieser Stelle beachtet werde, dafs ich als meinen Ausgangspunkt das Denken bezeichnet habe, und nicht Begriffe und Ideen, die erst durch das Denken gewonnen werden. Diese setzen das Denken bereits voraus. Es kann daher, was ich in Bezug auf die in sich selbst ruhende, durch nichts bestimmte Natur des Denkens gesagt habe, nicht einfach auf die Begriffe übertragen werden. (Ich bemerke das hier ausdrücklich, weil hier meine Differenz mit Hegel liegt. Dieser setzt den Begriff als Erstes und Ursprüngliches.)

Der Begriff kann nicht aus der Beobachtung gewonnen werden. Das geht schon aus dem Umstande hervor, dafs der heranwachsende Mensch sich langsam und allmählich erst die Begriffe zu den Gegenständen bildet, die ihn umgeben. Die Begriffe werden zu der Beobachtung hinzugefügt.

Ein vielgelesener Philosoph der Gegenwart (Herbert Spencer) schildert den geistigen Prozefs, den wir gegenüber der Beobachtung vollziehen, folgendermafsen:

„Wenn wir an einem Septembertag, durch die Felder wandelnd, wenige Schritte vor uns ein Geräusch hören und an der Seite des Grabens, von dem es herzukommen schien, das Gras in Bewegung sehen, so werden wir wahrscheinlich auf die Stelle losgehen, um zu erfahren, was das Geräusch und die Bewegung

hervorbrachte. Bei unserer Annäherung flattert ein Rebhuhn in den Graben und damit ist unsere Neugierde befriedigt: wir haben, was wir eine Erklärung der Erscheinungen nennen. Diese Erklärung läuft, wohlgemerkt, auf folgendes hinaus: weil wir im Leben unendlich oft erfahren haben, dafs eine Störung der ruhigen Lage kleiner Körper die Bewegung anderer zwischen ihnen befindlicher Körper begleitet, und weil wir deshalb die Beziehungen zwischen solchen Störungen und solchen Bewegungen verallgemeinert haben, so halten wir diese besondere Störung für erklärt, sobald wir finden, dafs sie ein Beispiel eben dieser Beziehung darbietet.“ Genauer besehen stellt sich die Sache ganz anders dar, als sie hier beschrieben ist. Wenn ich ein Geräusch höre, so suche ich zunächst den Begriff für diese Beobachtung. Dieser Begriff erst weist mich über das Geräusch hinaus. Wer nicht weiter nachdenkt, der hört eben das Geräusch und giebt sich damit zufrieden. Durch mein Nachdenken aber ist mir klar, dafs ich ein Geräusch als Wirkung aufzufassen habe. Also erst wenn ich den Begriff der Wirkung mit der Wahrnehmung des Geräusches verbinde, werde ich veranlafst, über die Einzelbeobachtung hinauszugehen und nach der Ursache zu suchen. Der Begriff der Wirkung ruft den der Ursache hervor und ich suche dann nach dem verursachenden Gegenstande, den ich in der Gestalt des Rebhuhns finde. Diese Begriffe, Ursache und Wirkung, kann ich aber niemals durch bloſse Beobachtung, und erstrecke sie sich auf noch so viele Fälle, gewinnen. Die Beobachtung ruft das Denken hervor und erst dieses ist es, das mir den Weg weist, das einzelne Erlebnis an ein anderes anzuschliefsen.

Wenn man von einer „streng objektiven Wissenschaft“ fordert, dafs sie ihren Inhalt nur der Beobachtung entnehme, so mufs man zugleich fordern, dafs sie auf alles Denken verzichte. Denn dieses geht seiner Natur nach über das Beobachtete hinaus.

Nun ist es am Platze von dem Denken auf das denkende Wesen überzugehen. Denn durch dieses wird das Denken mit der Beobachtung verbunden. Das menschliche Bewufstsein ist der Schauplatz, wo Begriff und Beobachtung einander begegnen und wo sie miteinander verknüpft werden. Dadurch ist aber dieses (menschliche) Bewufstsein zugleich charakterisiert. Es ist der Vermittler zwischen Denken und Beobachtung. Insoferne es einen Gegenstand beobachtet, erscheint ihm dieser als gegeben, insoferne es denkt erscheint es sich selbst als thätig. Es betrachtet den Gegenstand als Objekt, sich selbst als das denkende Subjekt. Weil es sein Denken auf die Beobachtung richtet, ist es Bewufstsein von den Objekten; weil es sein Denken auf sich richtet, ist es Bewufstsein seiner selbst oder Selbstbewufstsein. Das menschliche Bewufstsein mufs notwendig zugleich Selbstbewufstsein sein, weil es denkendes Bewufstsein ist. Denn wenn das Denken den Blick auf seine eigene Thätigkeit richtet, dann hat es seine ureigene Wesenheit, also sein Subjekt als Objekt zum Gegenstande.

Nun darf aber nicht übersehen werden, dafs wir uns nur mit Hilfe des Denkens als Subjekt bestimmen und uns den Objekten entgegensetzen können. Deshalb darf das Denken niemals als eine blofs subjektive Thätigkeit aufgefafst werden. Das Denken ist jen-

seits von Subjekt und Objekt. Es bildet diese beiden Begriffe ebenso wie alle anderen. Wenn wir als denkendes Subjekt also den Begriff auf ein Objekt beziehen, so dürfen wir diese Beziehung nicht als etwas blofs Subjektives auffassen. Nicht das Subjekt ist es, welches die Beziehung herbeiführt, sondern das Denken. Das Subjekt denkt nicht deshalb, weil es Subjekt ist; sondern es erscheint sich als ein Subjekt, weil es zu denken vermag. Die Thätigkeit, die das Bewufstsein als denkendes Wesen ausübt, ist also keine blofs subjektive, sondern eine solche, die weder subjektiv noch objektiv ist, eine über diese beiden Begriffe hinausgehende. Ich darf niemals sagen, dafs mein individuelles Subjekt denkt; dieses lebt vielmehr selbst von des Denkens Gnaden. Das Denken ist somit ein Element, das mich über mein Selbst hinausführt und mit den Objekten verbindet. Aber es trennt mich zugleich von ihnen, indem es mich ihnen als Subjekt gegenüberstellt.

Darauf beruht die Doppelnatur des Menschen: Er denkt und umschliefst damit sich selbst und die übrige Welt; aber er mufs sich mittels des Denkens zugleich als ein den Dingen gegenüberstehendes Individuum bestimmen.

Das nächste wird nun sein, uns zu fragen: wie kommt das andere Element, das wir bisher blofs als Beobachtungsobjekt bezeichnet haben, und das sich mit dem Denken im Bewufstsein begegnet, in das letztere?

Wir müssen, um diese Frage zu beantworten, aus unserem Beobachtungsfelde alles aussondern, was durch das Denken bereits in dasselbe hineingetragen worden ist. Denn unser jeweiliger Bewufstseinsinhalt ist immer

schon mit Begriffen in der mannigfachsten Weise durchsetzt.

Wir müssen uns vorstellen, daſs ein Wesen mit vollkommen entwickelter menschlicher Intelligenz aus dem Nichts entstehe und der Welt gegenübertrete. Was es da gewahr würde, bevor es das Denken in Thätigkeit bringt, das ist der reine Beobachtungsinhalt. Die Welt zeigte dann diesem Wesen nur das bloſse zusammenhanglose Aggregat von Empfindungsobjekten: Farben, Töne, Druck-, Wärme-, Geschmacks- und Geruchsempfindungen; dann Lust- und Unlustgefühle. Dieses Aggregat ist der Inhalt der reinen, gedankenlosen Beobachtung. Ihm gegenüber steht das Denken, das bereit ist, seine Thätigkeit zu entfalten, wenn sich ein Angriffspunkt dazu findet. Die Erfahrung lehrt bald, daſs er sich findet. Das Denken ist imstande Fäden zu ziehen von einem Beobachtungselement zum andern. Es verknüpft mit diesen Elementen bestimmte Begriffe und bringt sie dadurch in ein Verhältnis. Wir haben oben bereits gesehen, wie ein uns begegnendes Geräusch mit einer andern Beobachtung dadurch verbunden wird, daſs wir das erstere als Wirkung der letzteren bezeichnen.

Wenn wir uns nun daran erinnern, daſs die Thätigkeit des Denkens durchaus nicht als eine subjektive aufzufassen ist, so werden wir auch nicht versucht sein zu glauben, daſs solche Beziehungen, die durch das Denken hergestellt sind, bloſs eine subjektive Geltung haben.

Es wird sich jetzt darum handeln, durch denkende Überlegung die Beziehung zu suchen, die der oben angegebene unmittelbar gegebene Beobachtungsinhalt zu unserem bewuſsten Subjekt hat.

Bei dem Schwanken des Sprachgebrauches erscheint es mir geboten, dafs ich mich mit meinem Leser über den Gebrauch eines Wortes verständige, das ich im folgenden anwenden mufs. Ich werde die unmittelbaren Empfindungsobjekte, die ich oben genannt habe, insoferne das bewufste Subjekt von ihnen durch Beobachtung Kenntnis nimmt, Wahrnehmungen nennen. Also nicht den Vorgang der Beobachtung, sondern das Objekt dieser Beobachtung bezeichne ich mit diesem Namen.

Ich wähle den Ausdruck Empfindung nicht, weil dieser in der Physiologie eine bestimmte Bedeutung hat, die enger ist, als die meines Begriffes von Wahrnehmung. Ein Gefühl in mir selbst kann ich wohl als Wahrnehmung, nicht aber als Empfindung im physiologischen Sinne bezeichnen. Wenn ich von meinem Gefühle Kenntnis erhalten soll, so mufs es erst Wahrnehmung für mich werden. Und die Art, wie wir durch Beobachtung Kenntnis von unserem Denken erhalten, ist eine solche, dafs wir auch das Denken in seinem ersten Auftreten für unser Bewufstsein Wahrnehmung nennen können.

Der naive Mensch betrachtet seine Wahrnehmungen in dem Sinne, wie sie ihm unmittelbar erscheinen, als Dinge, die ein von ihm ganz unabhängiges Dasein haben. Wenn er einen Baum sieht, so glaubt er zunächst, dafs dieser in der Gestalt, die er sieht, mit den Farben, die seine Teile haben u. s. w., dort an dem Orte steht, wohin der Blick gerichtet ist. Wenn derselbe Mensch morgens die Sonne als eine Scheibe am Horizonte erscheinen sieht und den Lauf dieser Scheibe verfolgt, so ist er der Meinung, dafs das alles

in dieser Weise (an sich) besteht und vorgeht, wie er es beobachtet. Er hält so lange an diesem Glauben fest, bis er anderen Wahrnehmungen begegnet, die jenen widersprechen. Das Kind, das noch keine Erfahrungen über Entfernungen hat, greift nach dem Monde und stellt das, was es nach dem ersten Augenschein für wirklich gehalten hat, erst richtig, wenn eine zweite Wahrnehmung sich mit der ersten im Widerspruch befindet. Jede Erweiterung des Kreises meiner Wahrnehmungen nötigt mich, mein Bild der Welt zu berichtigen. Das zeigt sich im täglichen Leben ebenso wie in der Geistesentwicklung der Menschheit. Das Bild, das sich die Alten von der Beziehung der Erde zu der Sonne und den andern Himmelskörpern machten, mufste von Copernikus durch ein anderes ersetzt werden, weil es mit Wahrnehmungen, die früher unbekannt waren, nicht zusammenstimmte. Als Dr. Franz einen Blindgeborenen operierte, sagte dieser, dafs er sich vor seiner Operation durch die Wahrnehmungen seines Tastsinnes ein ganz anderes Bild von der Gröfse der Gegenstände gemacht habe. Er mufste seine Tastwahrnehmungen durch seine Gesichtswahrnehmungen berichtigen.

Woher kommt es, dafs wir zu solchen fortwährenden Richtigstellungen unserer Beobachtungen gezwungen sind?

Eine einfache Überlegung bringt die Antwort auf diese Frage. Wenn ich an dem einen Ende einer Allee stehe, so erscheinen mir die Bäume an dem andern, von mir entfernten Ende kleiner und näher aneinandergerückt als da, wo ich stehe. Mein Wahrnehmungsbild wird ein anderes, wenn ich den Ort

ändere, von dem aus ich meine Beobachtungen mache. Es ist also in der Gestalt, in der es an mich herantritt, abhängig von einer Bestimmung, die nicht an dem Objekte hängt, sondern die mir, dem Wahrnehmenden, zukommt. Es ist für eine Allee ganz gleichgültig, wo ich stehe. Das Bild aber, das ich von ihr erhalte, ist wesentlich davon abhängig. Ebenso ist es für die Sonne und das Planetensystem gleichgültig, dafs die Menschen sie gerade von der Erde aus ansehen. Das Wahrnehmungsbild aber, das sich diesen darbietet, ist durch diesen ihren Wohnsitz bestimmt. Diese Abhängigkeit des Wahrnehmungsbildes von unserem Beobachtungsorte ist diejenige, die am leichtesten zu durchschauen ist. Schwieriger wird die Sache schon, wenn wir die Abhängigkeit unserer Wahrnehmungswelt von unserer leiblichen und geistigen Organisation kennen lernen. Der Physiker zeigt uns, dafs innerhalb des Raumes, in dem wir einen Schall hören, Schwingungen der Luft stattfinden, und dafs auch der Körper, in dem wir den Ursprung des Schalles suchen, eine schwingende Bewegung seiner Teile aufweist. Wir nehmen diese Bewegung nur als Schall wahr, wenn wir ein normal organisiertes Ohr haben. Ohne ein solches bliebe uns die ganze Welt ewig stumm. Die Physiologie belehrt uns darüber, dafs es Menschen giebt, die nichts wahrnehmen von der herrlichen Farbenpracht, die uns umgiebt. Ihr Wahrnehmungsbild weist nur Nuancen von Hell und Dunkel auf. Andere nehmen nur eine bestimmte Farbe, z. B. das Rot, nicht wahr. Ihrem Weltbilde fehlt dieser Farbenton, und es ist daher thatsächlich ein anderes als das eines Durchschnittsmenschen. Ich

möchte die Abhängigkeit meines Wahrnehmungsbildes von meinem Beobachtungsorte eine mathematische, die von meiner Organisation eine qualitative nennen. Durch jene werden die Gröfsenverhältnisse und gegenseitigen Entfernungen meiner Wahrnehmungen bestimmt, durch diese die Qualität derselben. Dafs ich eine rote Fläche rot sehe — diese qualitative Bestimmung — hängt von der Organisation meines Auges ab.

Meine Wahrnehmungsbilder sind also zunächst subjektiv. Die Erkenntnis von dem subjektiven Charakter unserer Wahrnehmungen kann leicht zu Zweifeln darüber führen, ob überhaupt etwas Objektives denselben zum Grunde liegt. Wenn wir wissen, dafs eine Wahrnehmung, z. B. die der roten Farbe, oder eines bestimmten Tones nicht möglich ist, ohne eine bestimmte Einrichtung unseres Organismus, so kann man zu dem Glauben kommen, dafs dieselbe, abgesehen von unserem subjektiven Organismus keinen Bestand hat, dafs sie ohne den Akt des Wahrnehmens, dessen Objekt sie ist, keine Art des Daseins hat. Diese Ansicht hat in George Berkeley einen klassischen Vertreter gefunden, der der Meinung war, dafs der Mensch von dem Augenblicke an, wo er sich der Bedeutung des Subjekts für die Wahrnehmung bewufst geworden ist, nicht mehr an eine ohne den bewufsten Geist vorhandene Welt glauben könne. Er sagt: „Einige Wahrheiten liegen so nahe und sind so einleuchtend, dafs man nur die Augen zu öffnen braucht, um sie zu sehen. Für eine solche halte ich den wichtigen Satz, dafs der ganze Chor am Himmel und alles, was zur Erde gehört, mit einem Worte alle die Körper, die den gewaltigen Bau der Welt zusammensetzen,

keine Subsistenz aufserhalb des Geistes haben, dafs ihr Sein in ihrem Wahrgenommen- oder Erkannt-Werden besteht, dafs sie folglich, so lange sie nicht wirklich von mir wahrgenommen werden oder in meinem Bewufstsein oder dem eines anderen geschaffenen Geistes existieren, entweder überhaupt keine Existenz haben oder in dem Bewufstsein eines ewigen Geistes existieren". Für diese Ansicht bleibt von der Wahrnehmung nichts mehr übrig, wenn man von dem Wahrgenommen-Werden absieht. Es giebt keine Farbe, wenn keine gesehen, keinen Ton, wenn keiner gehört wird. Ebensowenig wie Farbe und Ton existieren Ausdehnung, Gestalt und Bewegung aufserhalb des Wahrnehmungsaktes. Wir sehen nirgends blofse Ausdehnung oder Gestalt, sondern diese immer mit Farbe oder andern unbestreitbar von unserer Subjektivität abhängigen Eigenschaften verknüpft. Wenn die letzteren mit unserer Wahrnehmung verschwinden, so mufs das auch bei den ersteren der Fall sein, die an sie gebunden sind.

Dem Einwand, dafs, wenn auch Figur, Farbe, Ton u. s. w. keine andere Existenz als die innerhalb des Wahrnehmungsaktes haben, es doch Dinge geben müsse, die ohne das Bewufstsein da sind und denen die bewufsten Wahrnehmungsbilder ähnlich seien, begegnet die geschilderte Ansicht damit, dafs sie sagt: eine Farbe kann nur ähnlich einer Farbe, eine Figur ähnlich einer Figur sein. Unsere Wahrnehmungen können nur unseren Wahrnehmungen, aber keinerlei anderen Dingen ähnlich sein. Auch was wir einen Gegenstand nennen, ist nichts anderes als eine Gruppe von Wahrnehmungen, die in einer bestimmten Weise

verbunden sind. Nehme ich von einem Tische Gestalt, Ausdehnung, Farbe u. s. w., kurz alles, was nur meine Wahrnehmung ist, weg, so bleibt nichts mehr übrig. Diese Ansicht führt, konsequent verfolgt, zu der Behauptung: Die Objekte meiner Wahrnehmungen sind nur durch mich vorhanden und zwar nur insoferne und so lange ich sie wahrnehme; sie verschwinden mit dem Wahrnehmen und haben keinen Sinn ohne dieses. Aufser meinen Wahrnehmungen weifs ich aber von keinen Gegenständen und kann von keinen wissen.

Gegen diese Behauptung ist so lange nichts einzuwenden, als ich blofs im allgemeinen den Umstand in Betracht ziehe, dafs die Wahrnehmung von der Organisation meines Subjektes mitbestimmt wird. Wesentlich anders stellte sich die Sache aber, wenn wir imstande wären, anzugeben, welches die Funktion unseres Wahrnehmens beim Zustandekommen einer Wahrnehmung ist. Wir wüfsten dann, was an der Wahrnehmung während des Wahrnehmens geschieht, und könnten auch bestimmen, was an ihr schon sein mufs, bevor sie wahrgenommen wird.

Damit wird unsere Betrachtung von dem Objekt der Wahrnehmung auf das Subjekt derselben geleitet. Ich nehme nicht nur andere Dinge wahr, sondern ich nehme mich selbst wahr. Die Wahrnehmung meiner selbst hat zunächst den Inhalt, dafs ich das Bleibende bin gegenüber den immer kommenden und gehenden Wahrnehmungsbildern. Die Wahrnehmung des Ich geht in meinem Bewufstsein als Begleiter aller andern Wahrnehmungen nebenher. Wenn ich in die Wahrnehmung eines gegebenen Gegenstandes vertieft bin,

so habe ich vorläufig nur von diesem ein Bewufstsein. Dazu tritt dann die Wahrnehmung meines Selbst. Ich bin mir nunmehr nicht blofs des Gegenstandes bewufst, sondern auch meiner Persönlichkeit, die dem Gegenstand gegenübersteht und ihn beobachtet. Ich sehe nicht blofs einen Baum, sondern ich weifs auch, dafs ich es bin, der ihn sieht. Ich erkenne auch, dafs in mir etwas vorgeht, während ich den Baum beobachte. Wenn der Baum aus meinem Gesichtskreise verschwindet, bleibt ein Rückstand von diesem Vorgange: ein Bild des Baumes. Dieses Bild hat sich während meiner Beobachtung mit meinem Selbst verbunden. Mein Selbst hat sich bereichert; sein Inhalt hat ein neues Element in sich aufgenommen. Dieses Element nenne ich meine Vorstellung von dem Baume. Ich käme nie in die Lage von Vorstellungen zu sprechen, wenn ich nicht die Wahrnehmung meines Selbst machte. Wahrnehmungen würden kommen und gehen; ich liefse sie vorüberziehen. Nur dadurch, dafs ich mein Selbst wahrnehme und merke, dafs mit jeder Wahrnehmung sich auch dessen Inhalt ändert, sehe ich mich gezwungen, die Beobachtung des Gegenstandes mit meiner eigenen Zustandsveränderung in Zusammenhang zu bringen und von meiner Vorstellung zu sprechen.

Die Vorstellung nehme ich an meinem Selbst wahr, in dem Sinne, wie Farbe, Ton u. s. w. an andern Gegenständen. Ich kann jetzt auch den Unterschied machen, dafs ich diese andern Gegenstände, die sich mir gegenüberstellen, Aufsenwelt nenne, während ich den Inhalt meiner Selbstwahrnehmung als Innenwelt bezeichne. Die Verkennung des Ver-

hältnisses von Vorstellung und Gegenstand hat die gröfsten Mifsverständnisse in der neueren Philosophie herbeigeführt. Die Wahrnehmung einer Veränderung in uns, die Modifikation, die mein Selbst erfährt, wurde in den Vordergrund gedrängt und das diese Modifikation veranlassende Objekt ganz aus dem Auge verloren. Man hat gesagt: wir nehmen nicht die Gegenstände wahr, sondern nur unsere Vorstellungen. Ich soll nichts wissen von dem Tische an sich, der Gegenstand meiner Beobachtung ist, sondern nur von der Veränderung, die mit mir selbst vorgeht, während ich den Tisch wahrnehme. Diese Anschauung darf nicht mit der vorhin erwähnten Berkeleyschen verwechselt werden. Berkeley behauptet die subjektive Natur meines Wahrnehmungsinhaltes, aber er sagt nicht, dafs ich nur von meinen Vorstellungen wissen kann. Er schränkt mein Wissen auf meine Vorstellungen ein, weil er der Meinung ist, dafs es keine Gegenstände aufserhalb des Vorstellens giebt. Was ich als Tisch ansehe, das ist im Sinne Berkeleys nicht mehr vorhanden, sobald ich meinen Blick nicht mehr darauf richte. Deshalb läfst Berkeley meine Wahrnehmungen unmittelbar durch die Macht Gottes entstehen. Ich sehe einen Tisch, weil Gott diese Wahrnehmung in mir hervorruft. Berkeley kennt daher keine anderen realen Wesen als Gott und die menschlichen Geister. Was wir Welt nennen, ist nur innerhalb der Geister vorhanden. Was der naive Mensch Aufsenwelt, körperliche Natur nennt, ist für Berkeley nicht vorhanden. Dieser Ansicht steht die jetzt herrschende Kantsche gegenüber, welche unsere Erkenntnis von der Welt nicht deshalb auf unsere Vorstellungen

einschränkt, weil sie überzeugt ist, dafs es aufser diesen Vorstellungen keine Dinge geben kann, sondern weil sie uns so organisiert glaubt, dafs wir nur von den Veränderungen unseres eigenen Selbst, nicht von den diese Veränderungen veranlassenden Dingen an sich erfahren können. Sie folgert aus dem Umstande, dafs ich nur meine Vorstellungen kenne, nicht, dafs es keine von diesen Vorstellungen unabhängige Existenz giebt, sondern nur, dafs das Subjekt eine solche nicht unmittelbar in sich aufnehmen, sie nicht anders als durch das „Medium seiner subjektiven Gedanken imaginieren, fingieren, denken, erkennen, vielleicht auch nicht erkennen kann" (O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, S. 28). Diese Anschauung glaubt etwas unbedingt Gewisses zu sagen, etwas, was ohne alle Beweise unmittelbar einleuchtet. „Der erste Fundamentalsatz, den sich der Philosoph zu deutlichem Bewufstsein zu bringen hat, besteht in der Erkenntnis, dafs unser Wissen sich zunächst auf nichts weiter als auf unsere Vorstellungen erstreckt. Unsere Vorstellungen sind das Einzige, was wir unmittelbar erfahren, unmittelbar erleben; und eben weil wir sie unmittelbar erfahren, deshalb vermag uns auch der radikalste Zweifel das Wissen von denselben nicht zu entreifsen. Dagegen ist das Wissen, das über mein Vorstellen — ich nehme diesen Ausdruck hier überall im weitesten Sinne, so dafs alles psychische Geschehen darunter fällt — hinausgeht, vor dem Zweifel nicht geschützt. Daher mufs zu Beginn des Philosophierens alles über die Vorstellungen hinausgehende Wissen ausdrücklich als bezweifelbar hingestellt werden," so beginnt Volkelt sein Buch über

„Kants Erkenntnistheorie“. Was hiermit so hingestellt wird, als ob es eine unmittelbare und selbstverständliche Wahrheit wäre, ist aber in Wirklichkeit das Resultat einer Gedankenoperation, die folgendermafsen verläuft: Der naive Mensch glaubt, dafs die Gegenstände, so wie er sie wahrnimmt, auch aufserhalb seines Bewufstseins vorhanden sind. Die Physik, Physiologie und Psychologie lehren aber, dafs zu unseren Wahrnehmungen unsere Organisation notwendig ist, dafs wir folglich von nichts wissen können, als von dem, was unsere Organisation uns von den Dingen überliefert. Unsere Wahrnehmungen sind somit Modifikationen unserer Organisation, nicht Dinge an sich. Den hier angedeuteten Gedankengang hat Eduard von Hartmann in der That als denjenigen charakterisiert, der zur Überzeugung von dem Satze führen mufs, dafs wir ein direktes Wissen nur von unseren Vorstellungen haben können (vergl. dessen Grundproblem der Erkenntnistheorie, S. 16—40). Weil wir aufserhalb unseres Organismus Schwingungen der Körper und der Luft finden, die sich uns als Schall darstellen, so wird gefolgert, dafs das, was wir Schall nennen, nichts weiter sei als eine subjektive Reaktion unseres Organismus auf jene Bewegungen in der Aufsenwelt. In derselben Weise findet man, dafs Farbe und Wärme nur Modifikationen unseres Organismus sind. Und zwar ist man der Ansicht, dafs diese beiden Wahrnehmungsarten in uns hervorgerufen werden durch die Wirkung der Bewegung eines den Weltraum füllenden, unendlich feinen Stoffes, des Äthers. Wenn die Schwingungen dieses Äthers die Hautnerven meines Körpers erregen, so habe ich die Wahrnehmung der Wärme,

wenn sie den Sehnerv treffen, nehme ich Licht und Farbe wahr. Licht, Farbe und Wärme sind also das, womit meine Sinnesnerven auf den Reiz von aufsen antworten. Auch der Tastsinn liefert mir nicht die Gegenstände der Aufsenwelt, sondern nur meine eigenen Zustände. Der Physiker glaubt, dafs die Körper aus unendlich kleinen Teilen, den Molekülen, bestehen, und dafs diese Moleküle nicht unmittelbar aneinandergrenzen, sondern gewisse Entfernungen voneinander haben. Es ist also zwischen ihnen der leere Raum. Durch diese wirken sie aufeinander mittelst anziehender und abstofsender Kräfte. Wenn ich meine Hand einem Körper nähere, so berühren die Moleküle meiner Hand keineswegs unmittelbar diejenigen des Körpers, sondern es bleibt eine gewisse Entfernung zwischen Körper und Hand, und was ich als Widerstand des Körpers empfinde, das ist nichts weiter als die Wirkung der abstofsenden Kraft, die seine Moleküle auf meine Hand ausüben. Ich bin schlechthin aufserhalb des Körpers und nehme nur seine Wirkung auf meinen Organismus wahr.

Ergänzend zu diesen Überlegungen tritt die Lehre von den sogenannten spezifischen Sinnesenergien, die J. Müller aufgestellt hat. Sie besteht darin, dafs jeder Sinn die Eigentümlichkeit hat, auf alle äufseren Reize nur in einer bestimmten Weise zu antworten. Wird auf den Sehnerv eine Wirkung ausgeübt, so entsteht Lichtwahrnehmung, gleichgültig ob die Erregung durch das geschieht, was wir Licht nennen, oder ob ein mechanischer Druck oder ein elektrischer Strom auf den Nerv einwirkt. Andrerseits werden in verschiedenen Sinnen durch die gleichen äufseren Reize

verschiedene Wahrnehmungen hervorgerufen. Daraus scheint hervorzugehen, dafs unsere Sinne nur das überliefern können, was in ihnen selbst vorgeht, nichts aber von der Aufsenwelt. Sie bestimmen die Wahrnehmungen je nach ihrer Natur.

Die Physiologie zeigt, dafs auch von einem direkten Wissen dessen keine Rede sein kann, was die Gegenstände in unseren Sinnesorganen bewirken. Indem der Physiologe die Vorgänge in unserem eigenen Leibe verfolgt, findet er, dafs schon in den Sinnesorganen die Wirkungen der äufseren Bewegung in der mannigfaltigsten Weise umgeändert werden. Wir sehen das am deutlichsten an Auge und Ohr. Beide sind sehr komplizierte Organe, die den äufseren Reiz wesentlich verändern, ehe sie ihn zum entsprechenden Nerv bringen. Von dem peripherischen Ende des Nerv wird nun der schon veränderte Reiz weiter zum Gehirn geleitet. Hier erst müssen wieder die Centralorgane erregt werden. Daraus wird geschlossen, dafs der äufsere Vorgang eine Reihe von Umwandlungen erfahren hat, ehe er zum Bewufstsein kommt. Was da im Gehirne sich abspielt, ist durch so viele Zwischenvorgänge mit dem äufseren Vorgang verbunden, dafs an eine Ähnlichkeit mit denselben nicht mehr gedacht werden kann. Was das Gehirn der Seele zuletzt vermittelt, sind weder äufsere Vorgänge, noch Vorgänge in den Sinnesorgannen, sondern nur solche innerhalb des Gehirnes. Aber auch die letzteren nimmt die Seele noch nicht unmittelbar wahr. Was wir im Bewufstsein zuletzt haben, sind gar keine Gehirnvorgänge, sondern Empfindungen. Meine Empfindung des Rot hat gar keine Ähnlichkeit

mit dem Vorgange, der sich im Gehirn abspielt, wenn ich das Rot empfinde. Das letztere tritt erst wieder als Wirkung in der Seele auf und wird nur verursacht durch den Hirnvorgang. Deshalb sagt Hartmann (Grundproblem der Erkenntnistheorie S. 37): „Was das Subjekt wahrnimmt, sind also immer nur Modifikationen seiner eigenen psychischen Zustände und nichts anderes.“ Wenn ich die Empfindungen habe, dann sind diese aber noch lange nicht zu dem gruppiert, was ich als Dinge wahrnehme. Es können mir ja nur einzelne Empfindungen durch das Gehirn vermittelt werden. Die Empfindungen der Härte und Weichheit werden mir durch den Tast-, die Farbe- und Lichtempfindungen durch den Gesichtssinn vermittelt. Doch finden sich dieselben an einem und demselben Gegenstande vereinigt. Diese Vereinigung mufs also erst von der Seele selbst bewirkt werden. Das heifst, die Seele setzt die einzelnen durch das Gehirn vermittelten Empfindungen zu Körpern zusammen. Mein Gehirn überliefert mir einzeln die Gesichts-, Tast- und Gehörempfindungen, und zwar auf ganz verschiedenen Wegen, die dann die Seele zu der Vorstellung Trompete zusammensetzt. Dieses Endglied (Vorstellung der Trompete) eines Prozesses ist es, was für mein Bewufstsein zu allererst gegeben ist. Es ist in demselben nichts mehr von dem zu finden, was aufser mir ist und ursprünglich einen Eindruck auf meine Sinne gemacht hat. Der äufsere Gegenstand ist auf dem Wege zum Gehirn und durch das Gehirn zur Seele vollständig verloren gegangen.

Es wird schwer sein, ein zweites Gedankengebäude in der Geschichte des menschlichen Geisteslebens zu

finden, das mit gröfserem Scharfsinn zusammengetragen ist, und das bei genauerer Prüfung doch in nichts zerfällt. Sehen wir einmal näher zu, wie es zustande kommt. Man geht zunächst von dem aus, was dem naiven Bewufstsein gegeben ist, von dem wahrgenommenen Dinge. Dann zeigt man, dafs alles, was an diesem Dinge sich findet, für uns nicht da wäre, wenn wir keine Sinne hätten. Kein Auge: keine Farbe. Also ist die Farbe in dem noch nicht vorhanden, was auf das Auge wirkt. Sie entsteht erst durch die Wechselwirkung des Auges mit dem Gegenstande. Dieser ist also farblos. Aber auch im Auge ist die Farbe nicht vorhanden; denn da ist ein chemischer oder physikalischer Vorgang vorhanden, der erst durch den Nerv zum Gehirn geleitet wird, und da einen andern auslöst. Dieser ist noch immer nicht die Farbe. Sie wird erst durch den Hirnprozefs in der Seele hervorgerufen. Da tritt sie mir noch immer nicht ins Bewufstsein, sondern wird erst durch die Seele nach aufsen an einen Körper verlegt. An diesem nehme ich sie endlich wahr. Wir haben einen vollständigen Kreisgang durchgemacht. Wir sind uns eines farbigen Körpers bewufst geworden. Das ist das Erste. Nun hebt die Gedankenoperation an. Wenn ich keine Augen hätte, wäre der Körper für mich farblos. Ich kann die Farbe also nicht in den Körper verlegen. Ich gehe auf die Suche nach ihr. Ich suche sie im Auge: vergebens; im Nerv: vergebens; im Gehirne: ebenso vergebens; in der Seele: hier finde ich sie zwar, aber nicht mit dem Körper verbunden. Den farbigen Körper finde ich erst wieder da, wo ich ausgegangen bin. Der Kreis ist ge-

schlossen. Ich glaube das als Erzeugnis meiner Seele zu erkennen, was der naive Mensch sich als draufsen im Raume vorhanden denkt.

So lange man dabei stehen bleibt, scheint alles in schönster Ordnung. Aber die Sache mufs noch einmal von vorne angefangen werden. Ich habe ja bis jetzt mit einem Dinge gewirtschaftet: mit der äufseren Wahrnehmung, von dem ich früher, als naiver Mensch, eine ganz falsche Ansicht gehabt habe. Ich war der Meinung: sie hätte so, wie ich sie wahrnehme, einen objektiven Bestand. Nun merke ich, dafs sie mit meinem Vorstellen verschwindet, dafs sie nur eine Modifikation meiner seelischen Zustände ist. Habe ich nun überhaupt noch ein Recht, in meinen Betrachtungen von ihr auszugehen? Kann ich von ihr sagen, dafs sie auf meine Seele wirkt? Ich mufs von jetzt ab den Tisch, von dem ich früher geglaubt habe, dafs er auf mich wirkt und in mir eine Vorstellung von sich hervorbringt, selbst als Vorstellung behandeln. Konsequenterweise sind dann aber auch meine Sinnesorgane und die Vorgänge in ihnen blofs subjektiv. Ich habe kein Recht, von einem wirklichen Auge zu sprechen, sondern nur von meiner Vorstellung des Auges. Ebenso ist es mit der Nervenleitung und dem Gehirnprozefs und nicht weniger mit dem Vorgange in der Seele selbst, durch den aus dem Chaos der mannigfaltigen Empfindungen Dinge aufgebaut werden sollen. Durchlaufe ich unter Voraussetzung der Richtigkeit des ersten Gedankenkreisganges die Glieder meines Erkenntnisaktes nochmals, so zeigt sich der letztere als ein Gespinst von Vorstellungen, die doch als solche nicht aufeinander wirken können. Ich kann

nicht sagen: meine Vorstellung des Gegenstandes wirkt auf meine Vorstellung des Auges, und aus dieser Wechselwirkung geht die Vorstellung der Farbe hervor. Aber ich habe es auch nicht nötig. Denn sobald mir klar ist, dafs mir meine Sinnesorgane und deren Thätigkeiten, mein Nerven- und Seelenprozefs auch nur durch die Wahrnehmung gegeben werden können, zeigt sich der geschilderte Gedankengang in seiner vollen Unmöglichkeit. Es ist richtig: für mich ist keine Wahrnehmung ohne das entsprechende Sinnesorgan gegeben. Aber ebensowenig ein Sinnesorgan ohne Wahrnehmung. Ich kann von meiner Wahrnehmung des Tisches auf das Auge übergehen, das ihn sieht, auf die Hautnerven, die ihn tasten; aber was in diesen vorgeht, kann ich wieder nur aus der Wahrnehmung erfahren. Und da bemerke ich denn bald, dafs in dem Prozefs, der sich im Auge vollzieht, nicht eine Spur von Ähnlichkeit ist mit dem, was ich als Farbe wahrnehme. Ich kann meine Farbenwahrnehmung nicht dadurch vernichten, dafs ich den Prozefs im Auge aufzeige, der sich während dieser Wahrnehmung darin abspielt. Ebensowenig finde ich in den Nerven- und Gehirnprozessen die Farbe wieder; ich verbinde nur neue Wahrnehmungen innerhalb meines Organismus mit der ersten, die der naive Mensch aufserhalb seines Organismus verlegt. Ich gehe nur von einer Wahrnehmung zur andern über.

Aufserdem enthält die ganze Schlufsfolgerung einen Sprung. Ich bin in der Lage, die Vorgänge in meinem Organismus bis zu den Prozessen in meinem Gehirne zu verfolgen, wenn auch meine Annahmen immer hypothetischer werden, je mehr ich mich den

centralen Vorgängen des Gehirnes nähere. Der Weg der äufseren Beobachtung hört mit dem Vorgange in meinem Gehirne auf, und zwar mit jenem, den ich wahrnehmen würde, wenn ich mit physikalischen, chemischen u. s. w. Hilfsmitteln und Methoden das Gehirn behandeln könnte. Der Weg der inneren Beobachtung fängt mit der Empfindung an und reicht bis zum Aufbau der Dinge aus dem Empfindungsmaterial. Beim Übergange von dem Hirnprozefs zur Empfindung ist der Beobachtungsweg unterbrochen.

Die charakterisierte Denkart, die sich im Gegensatz zum Standpunkte des naiven Bewufstseins, den sie naiven Realismus nennt, als kritischen Idealismus bezeichnet, macht den Fehler, dafs sie die Eine Wahrnehmung als Vorstellung charakterisiert, aber die andere gerade in dem Sinne hinnimmt, wie es der von ihr scheinbar widerlegte naive Realismus thut. Sie beweist den Vorstellungscharakter der Wahrnehmungen, indem sie in naiver Weise die Wahrnehmungen am eigenen Organismus als objektiv giltige Thatsachen hinnimmt und zu alledem noch übersieht, dafs sie zwei Beobachtungsgebiete durcheinanderwirft, zwischen denen sie keine Vermittlung finden kann.

Der kritische Idealismus kann den naiven Realismus nur widerlegen, wenn er selbst in naiv-realistischer Weise seinen eigenen Organismus als objektiv existierend annimmt. In demselben Augenblicke, wo er sich der vollständigen Gleichartigkeit der Wahrnehmungen am eigenen Organismus mit den vom naiven Realismus als objektiv existierend angenommenen Wahrnehmungen bewufst wird, kann er sich nicht mehr auf die ersteren als auf eine sichere Grund-

Digitized by

lage stützen. Er müfste auch seine subjektive Organisation als blofsen Vorstellungskomplex ansehen. Damit geht aber die Möglichkeit verloren, den Inhalt der wahrgenommenen Welt durch die geistige Organisation bewirkt zu denken. Man müfste annehmen, dafs die Vorstellung „Farbe“ nur eine Modifikation der Vorstellung „Auge“ sei. Der sogenannte kritische Idealismus kann nicht bewiesen werden, ohne eine Anleihe beim naiven Realismus zu machen. Der letztere wird nur dadurch widerlegt, dafs man dessen eigene Voraussetzungen auf einem anderen Gebiete ungeprüft gelten läfst.

Soviel ist hieraus gewifs: durch Untersuchungen innerhalb des Wahrnehmungsgebietes kann der kritische Idealismus nicht bewiesen, somit die Wahrnehmung ihres objektiven Charakters nicht entkleidet werden.

Noch weniger aber darf der Satz: „die wahrgenommene Welt ist meine Vorstellung“ als durch sich selbst einleuchtend und keines Beweises bedürftig hingestellt werden. Schopenhauer beginnt sein Hauptwerk, „Die Welt als Wille und Vorstellung“, mit den Worten: „Die Welt ist meine Vorstellung. — Dies ist die Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt, wiewohl der Mensch allein sie in das reflektierte abstrakte Bewufstsein bringen kann: und thut er dies wirklich, so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewifs, dafs er keine Sonne kennt und keine Erde; sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt; dafs die Welt, welche ihn umgiebt, nur als Vorstellung da ist, d. h. durchweg nur in Beziehung auf

Digitized by Google

ein anderes, das Vorstellende, welches er selbst ist. — Wenn irgend eine Wahrheit a priori ausgesprochen werden kann, so ist es diese: denn sie ist die Aussage derjenigen Form aller möglichen und erdenklichen Erfahrung, welche allgemeiner als alle anderen, als Zeit, Raum und Kausalität ist: denn alle diese setzen jene eben voraus . . .“ Der ganze Satz scheitert an dem oben bereits von uns angeführten Umstande, dafs das Auge und die Hand nicht weniger Wahrnehmungen sind als die Sonne und die Erde. Und man könnte im Sinne Schopenhauers und mit Anlehnung an seine Ausdrucksweise seinen Sätzen entgegenhalten: Mein Auge, das die Sonne sieht, und meine Hand, die die Erde fühlt, sind meine Vorstellungen gerade so wie die Sonne und die Erde selbst. Dafs ich damit aber den Satz wieder aufhebe, ist ohne weiteres klar. Denn nur mein wirkliches Auge und meine wirkliche Hand könnten die Vorstellungen Sonne und Erde als ihre Modifikationen an sich haben, nicht aber meine Vorstellungen Auge und Hand.

Der kritische Idealismus ist völlig ungeeignet, eine Ansicht über das Verhältnis von Wahrnehmung und Vorstellung zu gewinnen. Die auf S. 63 angedeutete Scheidung dessen, was an der Wahrnehmung während des Wahrnehmens geschieht und was an ihr schon sein mufs, bevor sie wahrgenommen wird, kann er nicht vornehmen. Dazu mufs also ein anderer Weg eingeschlagen werden.

Digitized by Google

## VI.

## Das Erkennen der Welt.

Aus den vorhergehenden Betrachtungen folgt, dafs es unmöglich ist, durch Untersuchung unseres Beobachtungsinhalts den Beweis zu erbringen, dafs unsere Wahrnehmungen Vorstellungen sind. Dieser Beweis soll nämlich dadurch erbracht werden, dafs man zeigt: wenn der Wahrnehmungsprozefs in der Art erfolgt, wie man ihn gemäfs den naiv-realistischen Annahmen über die psychologische und physiologische Konstitution unseres Individuums sich vorstellt, dann haben wir es nicht mit Dingen an sich, sondern blofs mit unseren Vorstellungen von den Dingen zu thun. Wenn nun der naive Realismus, konsequent verfolgt, zu Resultaten führt, die das gerade Gegenteil seiner Voraussetzungen darstellen, so müssen diese Voraussetzungen als ungeeignet zur Begründung einer Weltanschauung bezeichnet und fallen gelassen werden. Jedenfalls ist es unstatthaft, die Voraussetzungen zu verwerfen und die Folgerungen gelten zu lassen, wie es der kritische Idealist thut, der seiner Behauptung: die Welt ist meine Vorstellung, den obigen Beweisgang zu Grunde legt.

Digitized by Google

(Eduard von Hartmann giebt in seiner Schrift „Das Grundproblem der Erkenntnistheorie“ eine ausführliche Darstellung dieses Beweisganges.)

Ein anderes ist die Richtigkeit des kritischen Idealismus, ein anderes die Überzeugungskraft seiner Beweise. Wie es mit der ersteren steht, wird sich später im Zusammenhange unserer Ausführungen ergeben. Die Überzeugungskraft seines Beweises ist aber gleich Null. Wenn man ein Haus baut, und bei Herstellung des ersten Stockwerkes bricht das Erdgeschofs in sich zusammen, so stürzt das erste Stockwerk mit. Der naive Realismus und der kritische Idealismus verhalten sich wie dies Erdgeschofs zum ersten Stockwerk.

Wer der Ansicht ist, dafs die ganze wahrgenommene Welt nur eine vorgestellte ist, und zwar die Wirkung der mir unbekannten Dinge auf meine Seele, für den geht die eigentliche Erkenntnisfrage natürlich nicht auf die nur in der Seele vorhandenen Vorstellungen, sondern auf die jenseits unseres Bewufstseins liegenden, von uns unabhängigen Dinge. Er fragt: Wieviel können wir von den letzteren mittelbar erkennen, da sie unserer Beobachtung unmittelbar nicht zugänglich sind? Der auf diesem Standpunkt Stehende kümmert sich nicht um den inneren Zusammenhang seiner bewufsten Wahrnehmungen, sondern um deren nicht mehr bewufste Ursachen, die ein von ihm unabhängiges Dasein haben, während, nach seiner Ansicht, die Wahrnehmungen verschwinden, sobald er seine Sinne von den Dingen abwendet. Unser Bewustsein wirkt, von diesem Gesichtspunkte aus, wie ein Spiegel, dessen Bilder von bestimmten

Digitized by Google

Dingen auch in dem Augenblicke verschwinden, in dem seine spiegelnde Fläche ihnen nicht zugewandt ist. Wer aber die Dinge selbst nicht sieht, sondern nur ihre Spiegelbilder, der mufs aus dem Verhalten der letzteren über die Beschaffenheit der ersteren durch Schlüsse indirekt sich unterrichten. Auf diesem Standpunkte steht die neuere Naturwissenschaft, welche die Wahrnehmungen nur als Mittel benutzt, um Aufschlufs über die hinter denselben stehenden und allein wahrhaft seienden Bewegungen des Stoffes zu gewinnen. Wenn der Philosoph als kritischer Idealist überhaupt ein Sein gelten läfst, dann geht sein Erkenntnisstreben mit mittelbarer Benutzung der Vorstellungen allein auf dieses Sein. Sein Interesse überspringt die subjektive Welt der Vorstellungen und geht auf das Erzeugende dieser Vorstellungen los.

Der kritische Idealist kann aber soweit gehen, dafs er sagt: ich bin in meine Vorstellungswelt eingeschlossen und kann aus ihr nicht hinaus. Wenn ich ein Ding hinter meinen Vorstellungen denke, so ist dieser Gedanke doch auch weiter nichts als meine Vorstellung. Ein solcher Idealist wird dann das Ding an sich entweder ganz leugnen oder wenigstens davon erklären, dafs es für uns Menschen gar keine Bedeutung hat, d. i. so gut wie nicht da ist, weil wir nichts von ihm wissen können.

Einem kritischen Idealisten dieser Art erscheint die ganze Welt als ein wüster Traum, dem gegenüber jeder Erkenntnisdrang einfach sinnlos wäre. Für ihn kann es nur zwei Gattungen von Menschen geben: Befangene, die ihre eigenen Traumgespinste für wirkliche Dinge halten, und Weise, die die Nichtigkeit

Digitized by Google

dieser Traumwelt durchschauen, und die nach und nach alle Lust verlieren müssen, sich weiter darum zu bekümmern. Für diesen Standpunkt kann auch die eigene Persönlichkeit zum bloſsen Traumbilde werden. Gerade so wie unter den Bildern des Schlaftraums unser eigenes Traumbild erscheint, so tritt im wachen Bewuſstsein die Vorstellung des eigenen Ich zu der Vorstellung der Auſsenwelt hinzu. Wir haben im Bewuſstsein dann nicht unser wirkliches Ich, sondern nur unsere Ichvorstellung gegeben. Wer nun leugnet, daſs es keine Dinge giebt, oder wenigstens, daſs wir von ihnen etwas wissen können: der muſs auch das Dasein beziehungsweise die Erkenntnis der eigenen Persönlichkeit leugnen. Der kritische Idealist kommt dann zu der Behauptung: „Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt“ (vgl. Fichte, die Bestimmung des Menschen).

Gleichgiltig, ob derjenige, der das unmittelbare Leben als Traum zu erkennen glaubt, hinter diesem Traum nichts mehr vermutet, oder ob er seine Vorstellungen auf wirkliche Dinge bezieht: das Leben selbst muſs für ihn alles wissenschaftliche Interesse verlieren. Während aber für denjenigen, der mit dem Traume das uns zugängliche All erschöpft glaubt, alle Wissenschaft ein Unding ist, wird für den andern, der sich befugt glaubt, von den Vorstellungen auf die Dinge zu schlieſsen, die Wissenschaft in der Erforschung dieser „Dinge an sich“ bestehen. Die erstere Weltansicht kann mit dem Namen absoluter Illusionismus be-

Digitized by Google

zeichnet werden, die zweite nennt ihr konsequentester Vertreter, Eduard von Hartmann, transcendentalen Realismus[1]).

Diese beiden Ansichten haben mit dem naiven Realismus das gemein, dafs sie Fufs in der Welt zu fassen suchen durch eine Untersuchung der Wahrnehmungen. Sie können aber innerhalb dieses Gebietes nirgends einen festen Punkt finden.

Eine Hauptfrage für den Bekenner des transcendentalen Realismus müfste sein: wie bringt das Ich aus sich selbst die Vorstellungswelt zustande? Für eine uns gegebene Welt von Vorstellungen, die verschwindet, sobald wir unsere Sinne der Aufsenwelt verschliefsen, kann ein ernstes Erkenntnisstreben sich insofern erwärmen, als sie das Mittel ist, die Welt des an sich seienden Ich mittelbar zu erforschen. Wenn die Dinge unserer Erfahrung Vorstellungen wären, dann gliche unser alltägliches Leben einem Traume und die Erkenntnis des wahren Thatbestandes dem Erwachen. Auch unsere Traumbilder interessieren uns so lange, als wir träumen, folglich die Traumnatur nicht durchschauen. In dem Augenblicke des Erwachens fragen wir nicht mehr nach dem inneren Zusammenhange

[1]) transcendental ist eine Erkenntnis, welche sich bewufst ist, dafs über die Dinge an sich nicht direkt etwas ausgesagt werden kann, sondern welche indirekt Schlüsse von dem bekannten Subjektiven auf das Unbekannte, jenseits des Subjektiven Liegende (Transcendente) macht. Das Ding an sich ist nach dieser Ansicht jenseits des Gebietes der uns unmittelbar erkennbaren Welt, d. i. transcendent. Unsere Welt kann aber auf das Transcendente transcendental bezogen werden. Realismus heifst Hartmanns Anschauung, weil sie über das Subjektive, Ideale hinaus, auf das Transcendente, Reale geht.



Digitized by Google

unserer Traumbilder, sondern nach den physikalischen, physiologischen und psychologischen Vorgängen, die ihnen zum Grunde liegen. Ebensowenig kann sich der Philosoph, der die Welt für seine Vorstellung hält, für den inneren Zusammenhang der Einzelheiten in derselben interessieren. Falls er überhaupt ein seiendes Ich gelten läfst, dann wird er nicht fragen, wie hängt eine meiner Vorstellungen mit einer anderen zusammen, sondern was geht in der von ihm unabhängigen Seele vor, während sein Bewufstsein einen bestimmten Vorstellungsablauf enthält. Wenn ich träume, dafs ich Wein trinke, der mir ein Brennen im Kehlkopf verursache und dann mit Hustenreiz aufwache (vgl. Weygandt, Entstehung der Träume, 1893), so hört im Augenblicke des Erwachens die Traumhandlung auf, für mich ein Interesse zu haben. Mein Augenmerk ist nur noch auf die physiologischen und psychologischen Prozesse gerichtet, durch die der Hustenreiz sich symbolisch in dem Traumbilde zum Ausdruck bringt. In ähnlicher Weise mufs der Philosoph, sobald er von dem Vorstellungscharakter der gegebenen Welt überzeugt ist, von dieser sofort auf die dahinter steckende wirkliche Seele überspringen. Schlimmer steht die Sache allerdings, wenn der Illusionismus das Ich an sich hinter den Vorstellungen ganz leugnet, oder es wenigstens für unerkennbar hält. Zu einer solchen Ansicht kann sehr leicht die Erwägung führen, dafs es dem Träumen gegenüber zwar den Zustand des Wachens giebt, in dem wir Gelegenheit haben, die Träume zu durchschauen und auf reale Verhältnisse zu beziehen, dafs wir aber keinen zu dem wachen Bewufstseinsleben in einem ähnlichen Verhältnisse

Digitized by

stehenden Zustand haben. Wer zu dieser Ansicht sich bekennt, dem geht die Einsicht ab, dafs es etwas giebt, das sich in der That zum bloſsen Wahrnehmen verhält wie das Erfahren im wachen Zustande zum Träumen. Dieses Etwas ist das Denken.

Dem naiven Menschen kann derselbe Mangel nicht angerechnet werden. Er giebt sich dem Leben hin und hält die Dinge so für wirklich, wie sie sich ihm in der Erfahrung darbieten. Der erste Schritt aber, der über diesen Standpunkt hinaus unternommen wird, kann nur in der Frage bestehen: wie verhält sich das Denken zur Wahrnehmung? Ganz einerlei: ob die Wahrnehmung in der mir gegebenen Gestalt vor und nach meinem Vorstellen weiterbesteht oder nicht: wenn ich irgend etwas über sie aussagen will, so kann es nur mit Hilfe des Denkens geschehen. Wenn ich sage: die Welt ist meine Vorstellung, so habe ich das Ergebnis eines Denkprozesses ausgesprochen, und wenn mein Denken auf die Welt nicht anwendbar ist, so ist dieses Ergebnis ein Irrtum. Zwischen die Wahrnehmung und jede Art von Aussage über dieselbe schiebt sich das Denken ein.

Den Grund, warum das Denken bei der Betrachtung der Dinge zumeist übersehen wird, haben wir bereits angegeben (vergl. S. 38 f.). Er liegt in dem Umstande, dafs wir nur auf den Gegenstand, über den wir denken, nicht aber zugleich auf das Denken unsere Aufmerksamkeit richten. Das naive Bewufstsein behandelt daher das Denken wie etwas, das mit den Dingen nichts zu thun hat, sondern ganz abseits von denselben steht und seine Betrachtungen über die



Digitized by Google

Welt anstellt. Das Bild, das der Denker von den Erscheinungen der Welt entwirft, gilt nicht als etwas, was zu den Dingen gehört, sondern als ein nur im Kopfe des Menschen existierendes; die Welt ist auch fertig ohne dieses Bild. Die Welt ist fix und fertig in allen ihren Substanzen und Kräften; und von dieser fertigen Welt entwirft der Mensch ein Bild. Die so denken, mufs man nur fragen: mit welchem Rechte erklärt ihr die Welt für fertig, ohne das Denken? Bringt nicht mit der gleichen Notwendigkeit die Welt das Denken im Kopfe des Menschen hervor, wie die Blüte an der Pflanze? Pflanzet ein Samenkorn in den Boden. Es treibt Wurzel und Stengel. Es entfaltet sich zu Blättern und Blüten. Stellet die Pflanze euch selbst gegenüber. Sie verbindet sich in eurer Seele mit einem bestimmten Begriffe. Warum gehört dieser Begriff weniger zur ganzen Pflanze als Blatt und Blüte? Ihr saget: die Blätter und Blüten sind ohne ein wahrnehmendes Subjekt da; der Begriff erscheint erst, wenn sich der Mensch der Pflanze gegenüberstellt. Ganz wohl. Aber auch Blüten und Blätter entstehen an der Pflanze nur, wenn Erde da ist, in die der Keim gelegt werden kann, wenn Licht und Luft da sind, in denen sich Blätter und Blüten entfalten können. Gerade so entsteht der Begriff der Pflanze, wenn ein denkendes Bewufstsein an die Pflanze herantritt.

Es ist ganz willkürlich, die Summe dessen, was wir von einem Dinge durch die blofse Wahrnehmung erfahren, für eine Totalität, für ein Ganzes zu halten und dasjenige, was sich durch die denkende Betrachtung ergiebt, als ein solches Hinzugekommenes, das

Digitized by Google

mit der Sache selbst nichts zu thun hat. Wenn ich heute eine Rosenknospe erhalte, so ist das Bild, das sich meiner Wahrnehmung darbietet, nur zunächst ein abgeschlossenes. Wenn ich die Knospe in Wasser setze, so werde ich morgen ein ganz anderes Bild meines Objektes erhalten. Wenn ich mein Auge von der Rosenknospe nicht abwende, so sehe ich den heutigen Zustand in den morgigen durch unzählige Zwischenstufen kontinuierlich übergehen. Das Bild, das sich mir in einem bestimmten Augenblicke darbietet, ist nur ein zufälliger Ausschnitt aus dem in einem fortwährenden Werden begriffenen Gegenstande. Setze ich die Knospe nicht in Wasser, so bringt sie eine ganze Reihe von Zuständen nicht zur Entwickelung, die der Möglichkeit nach in ihr lagen. Ebenso kann ich morgen verhindert sein, die Blüte weiter zu beobachten und dadurch ein unvollständiges Bild haben.

Es wäre eine ganz unsachliche, an Zufälligkeiten sich heftende Meinung, die von dem in einer gewissen Zeit sich darbietenden Bilde erklärte: das ist die Sache.

Ebensowenig ist es statthaft, die Summe der Wahrnehmungsmerkmale für die Sache zu erklären. Es wäre sehr wohl möglich, dafs ein Geist zugleich und ungetrennt von der Wahrnehmung den Begriff mitempfangen könnte. Ein solcher Geist würde gar nicht auf den Einfall kommen, den Begriff als etwas nicht zur Sache Gehöriges zu betrachten. Er müfste ihm ein mit der Sache unzertrennlich verbundenes Dasein zuschreiben.

Ich will mich noch durch ein Beispiel deutlicher machen. Wenn ich einen Stein in horizontaler Rich-

Digitized by Google

tung durch die Luft werfe, so sehe ich ihn nacheinander an verschiedenen Orten. Ich verbinde diese Orte zu einer Linie. In der Mathematik lerne ich verschiedene Linienformen kennen, darunter auch die Parabel. Ich kenne die Parabel als eine Linie, die entsteht, wenn sich ein Punkt in einer gewissen gesetzmäfsigen Art bewegt. Wenn ich die Bedingungen untersuche, unter denen sich der geworfene Stein bewegt, so finde ich, dafs die Linie seiner Bewegung mit der identisch ist, die ich als Parabel kenne. Dafs sich der Stein gerade in einer Parabel bewegt, das ist eine Folge der gegebenen Bedingungen und folgt mit Notwendigkeit aus diesen. Die Form der Parabel gehört zur ganzen Erscheinung, wie alles andere, was an derselben in Betracht kommt. Dem oben beschriebenen Geist, der nicht den Umweg des Denkens nehmen müfste, wäre nicht nur eine Summe von Gesichtsempfindungen an verschiedenen Orten gegeben, sondern ungetrennt von der Erscheinung auch die parabolische Form der Wurflinie, die wir erst durch Denken zu der Erscheinung hinzufügen.

Nicht an den Gegenständen liegt es, dafs sie uns zunächst ohne die entsprechenden Begriffe gegeben werden, sondern an unserer geistigen Organisation. Unsere totale Wesenheit funktioniert in der Weise, dafs ihr bei jedem Dinge der Wirklichkeit von zwei Seiten her die Elemente zufliefsen, die für die Sache in Betracht kommen: von seiten des Wahrnehmens und des Denkens.

Es hat mit der Natur der Dinge nichts zu thun, wie ich organisiert bin, sie zu erfassen. Der Schnitt zwischen Wahrnehmen und Denken ist erst in dem

Digitized by

Augenblicke vorhanden, wo ich, der Betrachtende, den Dingen gegenübertrete. Welche Elemente dem Dinge angehören und welche nicht, kann aber durchaus nicht davon abhängen, auf welche Weise ich zur Kenntnis dieser Elemente gelange.

Der Mensch ist ein eingeschränktes Wesen. Zunächst ist er ein Ding unter anderen Dingen. Sein Dasein gehört dem Raum und der Zeit an. Dadurch kann ihm auch immer nur ein beschränkter Teil des gesamten Universums gegeben sein. Dieser beschränkte Teil schliefst sich aber ringsherum sowohl zeitlich wie räumlich an anderes an. Wäre unser Dasein so mit den Dingen verknüpft, dafs jedes Weltgeschehen zugleich unser Geschehen wäre, dann gäbe es den Unterschied zwischen uns und den Dingen nicht. Dann aber gäbe es für uns auch keine Einzeldinge. Da ginge alles Geschehen kontinuierlich ineinander über. Der Kosmos wäre eine Einheit und eine in sich beschlossene Ganzheit. Der Strom des Geschehens hätte nirgends eine Unterbrechung. Wegen unserer Beschränkung erscheint uns als Einzelheit, was in Wahrheit nicht Einzelheit ist. Nirgends ist z. B. die Einzelqualität des Rot abgesondert für sich vorhanden. Sie ist allseitig von anderen Qualitäten umgeben, zu denen sie gehört, und ohne die sie nicht bestehen könnte. Für uns aber ist es eine Notwendigkeit, gewisse Ausschnitte aus der Welt herauszuheben, und sie für sich zu betrachten. Unser Auge kann nur einzelne Farben nacheinander aus einem vielgliedrigen Farbenganzen, unser Verstand nur einzelne Begriffe aus einem zusammenhängenden Begriffssysteme erfassen. Diese Absonderung ist ein subjektiver Akt, bedingt durch

Digitized by Google

den Umstand, dafs wir nicht identisch sind mit dem Weltprozefs, sondern ein Ding unter anderen Dingen.

Es kommt nun alles darauf an, die Stellung des Dinges, das wir selbst sind, zu den anderen Dingen zu bestimmen. Diese Bestimmung mufs unterschieden werden von dem blofsen Bewufstwerden unseres Selbst. Das letztere beruht auf dem Wahrnehmen wie das Bewufstwerden jedes anderen Dinges. Die Selbstwahrnehmung zeigt mir eine Summe von Eigenschaften, die ich ebenso zu dem Ganzen meiner Persönlichkeit zusammenfasse, wie ich die Eigenschaften: gelb, metallglänzend, hart u. s. w. zu der Einheit „Gold" zusammenfasse. Die Selbstwahrnehmung führt mich nicht aus dem Bereiche dessen hinaus, was zu mir gehört. Dieses Selbstwahrnehmen ist zu unterscheiden von dem denkenden Selbstbestimmen. Wie ich eine einzelne Wahrnehmung der Aufsenwelt durch das Denken eingliedere in den Zusammenhang der Welt, so gliedere ich die an mir selbst gemachten Wahrnehmungen in den Weltprozefs durch das Denken ein. Mein Selbstwahrnehmen schliefst mich innerhalb bestimmter Grenzen ein; mein Denken hat nichts zu thun mit diesen Grenzen. In diesem Sinne bin ich ein Doppelwesen. Ich bin eingeschlossen in das Gebiet, das ich als das meiner Persönlichkeit wahrnehme, aber ich bin Träger einer Thätigkeit, die von einer höheren Sphäre aus mein begrenztes Dasein bestimmt. Unser Denken ist nicht individuell wie unser Empfinden und Fühlen. Es ist universell. Es erhält ein individuelles Gepräge in jedem einzelnen Menschen nur dadurch, dafs es auf sein individuelles Fühlen und Empfinden bezogen ist. Durch diese besonderen

Digitized by Google

Färbungen des universellen Denkens unterscheiden sich die einzelnen Menschen voneinander. Ein Dreieck hat nur einen einzigen Begriff. Für den Inhalt dieses Begriffes ist es gleichgiltig, ob ihn das menschliche Bewufstsein A oder B fafst. Er wird aber von jedem der zwei Bewufstseine in individueller Weise erfafst werden.

Diesem Gedanken steht ein schwer zu überwindendes Vorurteil der Menschen gegenüber. Die Befangenheit kommt nicht bis zu der Einsicht, dafs der Begriff des Dreieckes, den mein Kopf erfafst, derselbe ist, wie der durch den Kopf meines Nebenmenschen ergriffene. Der naive Mensch hält sich für den Bildner seiner Begriffe. Er glaubt deshalb, jede Person hat ihre eigenen Begriffe. Es ist eine Grundforderung des philosophischen Denkens, dieses Vorurteil zu überwinden. Der Eine einheitliche Begriff des Dreiecks wird nicht dadurch zu einer Vielheit, dafs von vielen gedacht wird. Denn das Denken der vielen selbst ist eine Einheit.

In dem Denken haben wir das Element gegeben, das unsere besondere Individualität mit dem Kosmos zu einem Ganzen zusammenschliefst. Indem wir empfinden und fühlen (wahrnehmen), sind wir einzelne, indem wir denken, sind wir das All-Eine Wesen, das alles durchdringt. Dies ist der tiefere Grund unserer Doppelnatur: Wir sehen in uns eine schlechthin absolute Kraft zum Dasein kommen, eine Kraft, die universell ist, aber wir lernen sie nicht bei ihrem Ausströmen aus dem Centrum der Welt kennen, sondern in einem Punkte der Peripherie. Wäre das erstere der Fall, dann wüfsten wir in dem Augen-

Digitized by Google

blicke, in dem wir zum Bewufstsein kommen, das ganze Welträtsel. Da wir aber in einem Punkte der Peripherie stehen und unser eigenes Dasein in bestimmte Grenzen eingeschlossen finden, müssen wir das aufserhalb unseres eigenen Wesens gelegene Gebiet mit Hilfe des aus dem allgemeinen Weltensein in uns hereinragenden Denkens kennen lernen.

Dadurch, dafs das Denken in uns übergreift über unser Sondersein und auf das allgemeine Weltensein sich bezieht, entsteht in uns der Trieb der Erkenntnis. Wesen ohne Denken haben diesen Trieb nicht. Wenn sich ihnen andere Dinge gegenüberstellen, so sind dadurch keine Fragen gegeben. Diese anderen Dinge bleiben solchen Wesen äufserlich. Bei denkenden Wesen stöfst dem Aufsendinge gegenüber der Begriff auf. Er ist dasjenige, was wir von dem Dinge nicht von aufsen, sondern von innen empfangen. Den Ausgleich, die Vereinigung der beiden Elemente, des inneren und des äufseren, soll die Erkenntnis liefern.

Die Wahrnehmung ist also nichts Fertiges, Abgeschlossenes, sondern die eine Seite der totalen Wirklichkeit. Die andere Seite ist der Begriff. Der Erkenntnisakt ist die Synthese von Wahrnehmung und Begriff. Wahrnehmung und Begriff eines Dinges machen aber erst das ganze Ding aus.

Die vorangehenden Ausführungen liefern den Beweis, dafs es ein Unding ist, etwas anderes Gemeinsames in den Einzelwesen der Welt zu suchen, als den ideellen Inhalt, den uns das Denken darbietet. Alle Versuche müssen scheitern, die nach einer anderen Welteinheit streben als nach diesem in sich zusammenhängenden

Digitized by

ideellen Inhalt, welchen wir uns durch denkende Betrachtung unserer Wahrnehmungen erwerben. Nicht ein persönlicher Gott, nicht Kraft oder Stoff, noch der ideenlose Wille (Schopenhauers und Hartmanns) können uns als eine universelle Welteinheit gelten. Diese Wesenheiten gehören sämtlich nur einem beschränkten Gebiet unserer Beobachtung an. Persönlichkeit nehmen wir nur an uns, Kraft und Stoff an den Aufsendingen wahr. Was den Willen betrifft, so kann er nur als die Thätigkeitsäufserung unserer beschränkten Persönlichkeit gelten. Schopenhauer will es vermeiden, das „abstrakte" Denken zum Träger der Welteinheit zu machen und sucht statt dessen etwas, das sich ihm unmittelbar als ein Reales darbietet. Dieser Philosoph glaubt, dafs wir der Welt nimmermehr beikommen, wenn wir sie als Aufsenwelt ansehen. „In der That würde die nachgeforschte Bedeutung der mir lediglich als meine Vorstellung gegenüberstehenden Welt, oder der Übergang von ihr, als blofse Vorstellung des erkennenden Subjekts, zu dem, was sie noch aufserdem sein mag, nimmermehr zu finden sein, wenn der Forscher selbst nichts weiter als das rein erkennende Subjekt (geflügelter Engelskopf ohne Leib) wäre. Nun aber wurzelt er selbst in jener Welt, findet sich nämlich in ihr als Individuum, d. h. sein Erkennen, welches der bedingende Träger der ganzen Welt als Vorstellung ist, ist demnach durchaus vermittelt durch einen Leib, dessen Affektionen, wie gezeigt, dem Verstande der Ausgangspunkt der Anschauung jener Welt sind. Dieser Leib ist dem rein erkennenden Subjekt als solchen eine Vorstellung wie jede andere, ein Objekt unter Objekten: die Be-

Digitized by Google

wegungen, die Aktionen desselben sind ihm insoweit nicht anders als wie die Veränderungen aller anderen anschaulichen Objekte bekannt, und wären ihm ebenso fremd und unverständlich, wenn die Bedeutung derselben ihm nicht etwa auf eine ganz andere Art enträtselt wäre. . . . . Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes jedem unmittelbar bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Jeder wahre Akt seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes: er kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, dafs er als Bewegung des Leibes erscheint. Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehen nicht im Verhältnis von Ursache und Wirkung; sondern sind eins und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand.“ Durch diese Auseinandersetzungen glaubt sich Schopenhauer berechtigt, in dem Leibe des Menschen die „Objektität“ des Willens zu finden. Er ist der Meinung, in den Aktionen des Leibes unmittelbar eine Realität, das Ding an sich in concreto zu fühlen. Gegen diese Ausführungen mufs eingewendet werden, dafs uns die Aktionen unseres Leibes nur durch Selbstwahrnehmungen zum

Digitized by Google

Bewustsfein kommen und als solche nichts voraus haben vor anderen Wahrnehmungen. Wenn wir ihre Wesenheit erkennen wollen, so können wir dies nur durch denkende Betrachtung, d. h. durch Eingliederung derselben in das ideelle System unserer Begriffe und Ideen.

Am tiefsten eingewurzelt in das naive Menschheitsbewufstsein ist die Meinung: das Denken sei abstrakt, ohne allen konkreten Inhalt. Es könne höchstens ein „ideelles" Gegenbild der Welteinheit liefern, nicht etwa diese selbst. Wer so urteilt, hat sich niemals klar gemacht, was die Wahrnehmung ohne den Begriff ist. Sehen wir uns nur diese Welt der Wahrnehmung an: Ein blofses Nebeneinander im Raum und Nacheinander in der Zeit, ein Aggregat zusammenhangloser Einzelheiten ist sie. Keines der Dinge, die da auftreten und abgehen auf der Wahrnehmungsbühne, hat mit dem andern etwas zu thun. Die Welt ist eine Mannigfaltigkeit von gleichwertigen Gegenständen. Keiner spielt eine gröfsere Rolle als der andere im Getriebe der Welt. Soll uns klar werden, dafs diese oder jene Thatsache gröfsere Bedeutung hat als die andere, so müssen wir unser Denken befragen. Ohne das funktionierende Denken erscheint uns das rudimentäre Organ des Tieres, das ohne Bedeutung für dessen Leben ist, gleichwertig mit dem wichtigsten Körpergliede. Die einzelnen Thatsachen treten in ihrer Bedeutung in sich und für die übrigen Teile der Welt erst hervor, wenn das Denken seine Fäden zieht von Wesen zu Wesen. Diese Thätigkeit des Denkens ist eine inhaltvolle. Denn nur durch einen ganz bestimmten konkreten Inhalt kann ich

Digitized by Google

wissen, warum die Schnecke auf einer niedrigeren Organisationsstufe steht als der Löwe. Der bloſse Anblick, die Wahrnehmung giebt mir keinen Inhalt, der mich über die Vollkommenheit der Organisation belehren könnte.

Diesen Inhalt bringt das Denken der Wahrnehmung aus der Begriffs- und Ideenwelt des Menschen entgegen. Im Gegensatz zum Wahrnehmungsinhalte, der uns von auſsen gegeben ist, erscheint der Gedankeninhalt im Innern. Die Form, in der er zunächst auftritt, wollen wir als Intuition bezeichnen. Sie ist für das des Denkens, was die Beobachtung für die Wahrnehmung ist. Intuition und Beobachtung sind die Quellen unserer Erkenntnis. Wir stehen einem beobachteten Dinge der Welt so lange fremd gegenüber, so lange wir in unserem Innern nicht die entsprechende Intuition haben, die uns das in der Wahrnehmung fehlende Stück der Wirklichkeit ergänzt. Wer nicht die Fähigkeit hat, die den Dingen entsprechenden Intuitionen zu finden, dem bleibt die volle Wirklichkeit verschlossen. Wie der Farbenblinde nur Helligkeitsunterschiede ohne Farbenqualitäten sieht, so kann der Intuitionslose nur unzusammenhängende Wahrnehmungsfragmente beobachten.

Ein Ding erklären, verständlich machen heiſst nichts anderes, als es in den Zusammenhang hinein versetzen, aus dem es durch die oben geschilderte Einrichtung unserer Organisation herausgerissen ist. Ein von dem Weltganzen abgetrenntes Ding giebt es nicht. Alle Sonderung hat bloſs subjektive Geltung für unsere Organisation. Für uns legt sich das Weltganze auseinander in: oben und unten, vor und nach,

Digitized by

Ursache und Wirkung, Gegenstand und Vorstellung, Stoff und Kraft, Objekt und Subjekt u. s. w. Was uns in der Beobachtung an Einzelheiten gegenübertritt, das verbindet sich durch die zusammenhängende, einheitliche Welt unserer Intuitionen Glied für Glied; und wir fügen durch das Denken alles wieder in Eins zusammen, was wir durch das Wahrnehmen getrennt haben.

Die Rätselhaftigkeit eines Gegenstandes liegt in seinem Sonderdasein. Diese ist aber von uns hervorgerufen und kann, innerhalb der Begriffswelt, auch wieder aufgehoben werden.

Aufser durch Denken und Wahrnehmen ist uns direkt nichts gegeben. Es entsteht nun die Frage: wie steht es gemäfs unseren Ausführungen mit der Bedeutung der Wahrnehmung? Wir haben zwar erkannt, dafs der Beweis, den der kritische Idealismus für die subjektive Natur der Wahrnehmungen vorbringt, in sich zerfällt; aber mit der Einsicht in die Unrichtigkeit des Beweises ist noch nicht ausgemacht, dafs die Sache selbst auf einem Irrtume beruht. Der kritische Idealismus geht in seiner Beweisführung nicht von der absoluten Natur des Denkens aus, sondern stützt sich darauf, dafs der naive Realismus, konsequent verfolgt, sich selbst aufhebt. Wie stellt sich die Sache, wenn die Absolutheit des Denkens erkannt ist?

Nehmen wir an, es trete eine bestimmte Wahrnehmung, z. B. Rot, in meinem Bewufstsein auf. Die Wahrnehmung erweist sich bei fortgehender Betrachtung in Zusammenhang stehend mit anderen Wahrnehmungen, z. B. einer bestimmten Figur, mit gewissen Temperatur- und Tastwahrnehmungen. Diesen

Digitized by Google

Zusammenhang bezeichne ich als einen Gegenstand der Sinnenwelt. Ich kann mich nun fragen: was findet sich aufser dem angeführten noch in jenem Raumausschnitte, in dem mir obige Wahrnehmungen erscheinen. Ich werde mechanische, chemische und andere Vorgänge innerhalb des Raumteiles finden. Nun gehe ich weiter und untersuche die Vorgänge, die ich auf dem Wege von dem Gegenstande zu meinem Sinnesorgane finde. Ich werde Bewegungsvorgänge in einem elastischen Mittel finden, die ihrer Wesenheit nach nicht das Geringste mit den ursprünglichen Wahrnehmungen gemein haben. Das gleiche Resultat erhalte ich, wenn ich die weitere Vermittelung vom Sinnorgane zum Gehirn untersuche. Auf jedem dieser Gebiete mache ich neue Wahrnehmungen; aber was als bindendes Mittel sich durch alle diese räumlich und zeitlich auseinanderliegenden Wahrnehmungen hindurchwebt, das ist das Denken. Die den Schall vermittelnden Schwingungen der Luft sind mir gerade so als Wahrnehmungen gegeben wie der Schall selbst. Nur das Denken gliedert alle diese Wahrnehmungen aneinander und zeigt sie in ihren gegenseitigen Beziehungen. Wir können nicht davon sprechen, dafs es aufser dem unmittelbar Wahrgenommenen noch anderes giebt, als die ideellen (durch das Denken aufzudeckenden) Zusammenhänge der Wahrnehmungen. Die über das blofs Wahrgenommene hinausgehende Beziehung der Wahrnehmungsobjekte zum Wahrnehmungssubjekte ist also eine blofs ideelle, d. h. nur durch Begriffe ausdrückbare. Nur in dem Falle, wenn ich wahrnehmen könnte, wie das Wahrnehmungsobjekt das Wahrnehmungssubjekt afficiert, oder umge-

Digitized by Google

kehrt, wenn ich den Aufbau des Wahrnehmungsgebildes durch das Subjekt beobachten könnte, wäre es möglich, so zu sprechen, wie es die moderne Physiologie und der auf sie gebaute kritische Idealismus thun. Diese Ansicht verwechselt einen ideellen Bezug (des Objekts auf das Subjekt) mit einem Prozefs, von dem nur gesprochen werden könnte, wenn er wahrzunehmen wäre. Der Satz „Keine Farbe ohne farbenempfindendes Auge" kann daher nicht die Bedeutung haben, dafs das Auge die Farbe hervorbringt, sondern nur die, dafs ein durch das Denken erkennbarer ideeller Zusammenhang besteht zwischen der Wahrnehmung Farbe und der Wahrnehmung Auge. Die empirische Wissenschaft wird festzustellen haben, wie sich die Eigenschaften des Auges und die der Farben zu einander verhalten; durch welche Einrichtungen das Sehorgan die Wahrnehmung der Farben vermittelt u. s. w. Ich kann verfolgen, wie eine Wahrnehmung auf die andere folgt, wie sie räumlich mit andern in Beziehung steht, und dies dann in einen begrifflichen Ausdruck bringen; aber ich kann nicht wahrnehmen, wie eine Wahrnehmung aus dem Unwahrnehmbaren hervorgeht. Alle Bemühungen, zwischen den Wahrnehmungen andere als Gedankenbezüge zu suchen, müssen notwendig scheitern.

Was ist also die Wahrnehmung? Diese Frage ist, im allgemeinen gestellt, absurd. Die Wahrnehmung tritt immer als eine ganz bestimmte, als konkreter Inhalt auf. Dieser Inhalt ist unmittelbar gegeben, und erschöpft sich in dem Gegebenen. Man kann in Bezug auf dieses Gegebene nur fragen, was es aufserhalb der Wahrnehmung d. i. für das Denken ist. Die



Digitized by Google

Frage nach dem Was einer Wahrnehmung kann also nur auf die begriffliche Intuition gehen, die ihr entspricht. Unter diesem Gesichtspunkte kann die Frage nach der Subjektivität der Wahrnehmung im Sinne des kritischen Idealismus gar nicht aufgeworfen werden. Als subjektiv darf nur bezeichnet werden, was als zum Subjekte gehörig wahrgenommen wird. Das Band zu bilden zwischen Subjektivem und Objektivem kommt keinem, im naiven Sinn realen, Prozefs d. h. einem wahrnehmbaren Geschehen zu, sondern allein dem Denken. Es ist also für uns objektiv, was sich für die Wahrnehmung als aufserhalb des Wahrnehmungssubjektes gelegen darstellt. Mein Wahrnehmungssubjekt bleibt für mich wahrnehmbar, wenn der Tisch, der soeben vor mir steht, aus dem Kreise meiner Beobachtung verschwunden sein wird. Die Beobachtung des Tisches hat eine, ebenfalls bleibende, Veränderung in mir hervorgerufen. Ich behalte ein Bild des Tisches zurück, das nun mit meinem Selbst verbunden ist. Die moderne Psychologie bezeichnet dieses Bild als Erinnerungsvorstellung. Es ist aber dasjenige, was allein mit Recht Vorstellung des Tisches genannt werden kann. Es ist nämlich die wahrnehmbare Veränderung meines eigenen Zustandes durch die Anwesenheit des Tisches in meinem Gesichtsfelde. Und zwar bedeutet sie nicht die Veränderung irgend eines hinter dem Wahrnehmungssubjekte stehenden „Ich an sich", sondern die Veränderung des wahrnehmbaren Subjektes selbst. Die Vorstellung ist also eine subjektive Wahrnehmung im Gegensatz zur objektiven Wahrnehmung bei Anwesenheit des Gegenstandes im Wahrnehmungshorizonte. Das Zusammen-

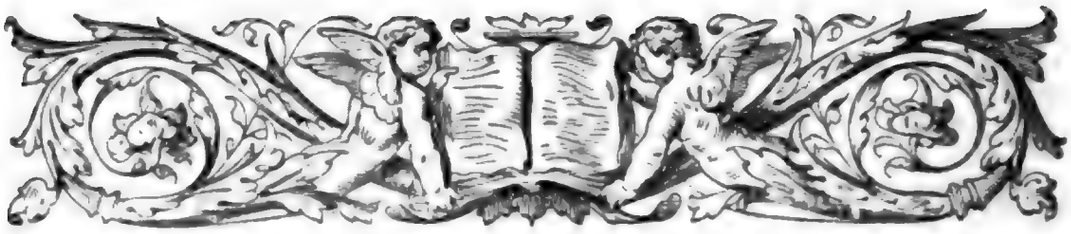
Digitized by Google

werfen jener subjektiven mit dieser objektiven Wahrnehmung führt zu dem Mifsverständnisse des Idealismus: die Welt ist meine Vorstellung.

Es wird sich nun zunächst darum handeln, den Begriff der Vorstellung näher zu bestimmen. Was wir bisher über sie vorgebracht haben, ist nicht der Begriff derselben, sondern weist nur den Weg, wo sie im Wahrnehmungsfelde zu finden ist. Der genaue Begriff der Vorstellung wird es uns dann auch möglich machen, einen befriedigenden Aufschlufs über das Verhältnis von Vorstellung und Gegenstand zu gewinnen. Dies wird uns dann auch über die Grenze führen, wo das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt von dem rein begrifflichen Felde des Erkennens hinabgeführt wird in das konkrete individuelle Leben. Wissen wir erst, was wir von der Welt zu halten haben, dann wird es ein Leichtes sein, auch uns darnach einzurichten. Wir können erst mit voller Kraft thätig sein, wenn wir das Objekt kennen, dem wir unsere Thätigkeit widmen.



Digitized by Google



## VII.

## Die menschliche Individualität.

Die Hauptschwierigkeit bei der Erklärung der Vorstellungen wird von den Philosophen in dem Umstande gefunden, dafs wir die äufseren Dinge nicht selbst sind, und unsere Vorstellungen doch eine den Dingen entsprechende Gestalt haben sollen. Bei genauerem Zusehen stellt sich aber heraus, dafs diese Schwierigkeit gar nicht besteht. Die äufseren Dinge sind wir allerdings nicht, aber wir gehören mit den äufseren Dingen zu ein und derselben Welt. Der Ausschnitt aus der Welt, den ich als mein Subjekt wahrnehme, wird von dem Strome des allgemeinen Weltgeschehens durchzogen. Für mein Wahrnehmen bin ich zunächst innerhalb der Grenzen meiner Leibeshaut eingeschlossen. Aber was da drinnen steckt in dieser Leibeshaut, gehört zu dem Kosmos als einem Ganzen. Damit also eine Beziehung bestehe zwischen meinem Organismus und dem Gegenstande aufser mir, ist es gar nicht nötig, dafs etwas von dem Gegenstande in mich hereinschlüpfe oder in meinen Geist einen Eindruck mache, wie ein Siegelring in Wachs. Die Frage: wie bekomme ich Kunde von

Digitized by Google

dem Baume, der zehn Schritte von mir entfernt steht, ist völlig schief gestellt. Sie entspringt aus der Anschauung, dafs meine Leibesgrenzen absolute Scheidewände seien, durch die die Nachrichten von den Dingen in mich hereinwandern. Die Kräfte, welche innerhalb meiner Leibeshaut wirken, sind die gleichen wie die aufserhalb bestehenden. Ich bin also wirklich die Dinge; allerdings nicht Ich, insoferne ich Wahrnehmungssubjekt bin, aber Ich, insofern ich ein Teil innerhalb des allgemeinen Weltgeschehens bin. Die Wahrnehmung des Baumes liegt mit meinem Ich in demselben Ganzen. Dieses allgemeine Weltgeschehen ruft in gleichem Mafse dort die Wahrnehmung des Baumes hervor, wie hier die Wahrnehmung meines Ich. Wäre ich nicht Welterkenner, sondern Weltschöpfer, so entstünde Objekt und Subjekt (Wahrnehmung und Ich) in einem Akte. Denn sie bedingen einander gegenseitig. Als Welterkenner kann ich das Gemeinsame der beiden als zusammengehöriger Wesenseiten nur durch Denken finden, das durch Begriffe beide aufeinander bezieht.

Am schwierigsten aus dem Felde zu schlagen werden die sogenannten physiologischen Beweise für die Subjektivität unserer Wahrnehmungen sein. Wenn ich einen Druck auf die Haut meines Körpers ausführe, so nehme ich ihn als Druckempfindung wahr. Denselben Druck kann ich durch das Auge als Licht, durch das Ohr als Ton wahrnehmen. Einen elektrischen Schlag nehme ich durch das Auge als Licht, durch das Ohr als Schall, durch die Hautnerven als Stofs, durch das Geruchsorgan als Phosphorgeruch wahr. Was folgt aus dieser Thatsache? Nur dieses: Ich nehme

Digitized by Google

einen elektrischen Schlag wahr (resp. einen Druck) und darauf eine Lichtqualität, oder einen Ton, bezw. einen gewissen Geruch u. s. w. Wenn kein Auge da wäre, so gesellte sich zu der Wahrnehmung der mechanischen Erschütterung in der Umgebung keine Lichtqualität, ohne die Anwesenheit eines Gehörorgans kein Ton u. s. w. Mit welchem Rechte kann man sagen, ohne Wahrnehmungsorgane wäre der ganze Vorgang nicht vorhanden? Wer von dem Umstande, dafs ein elektrischer Vorgang im Auge Licht hervorruft, zurückschliefst: also ist das, was wir als Licht empfinden, aufser unserem Organismus nur ein mechanischer Bewegungsvorgang, der vergifst, dafs er nur von einer Wahrnehmung auf die andere übergeht und durchaus nicht auf etwas aufserhalb der Wahrnehmung. Ebenso gut, wie man sagen kann: das Auge nimmt einen mechanischen Bewegungsvorgang seiner Umgebung als Licht wahr, ebensogut kann man behaupten: eine gesetzmäfsige Veränderung eines Gegenstandes wird von uns als Bewegungsvorgang wahrgenommen. Wenn ich auf dem Umfang einer rotierenden Scheibe ein Pferd zwölfmal male, und zwar genau in den Gestalten, die sein Körper im fortgehenden Laufe annimmt, so kann ich durch Rotieren der Scheibe den Schein der Bewegung hervorrufen. Ich brauche nur durch eine Öffnung zu blicken und zwar so, dafs ich in den entsprechenden Zwischenzeiten die aufeinander folgenden Stellungen des Pferdes sehe. Ich sehe nicht zwölf Pferdebilder, sondern das Bild eines dahineilenden Pferdes.

Die erwähnte physiologische Thatsache kann also kein Licht auf das Verhältnis von Wahrnehmung und

Digitized by Google

Vorstellung werfen. Wir müssen uns auf andere Weise zurechtfinden.

In dem Augenblicke, wo eine Wahrnehmung in meinem Beobachtungshorizonte auftaucht, bethätigt sich durch mich auch das Denken. Ein Glied in meinem Gedankensysteme, eine bestimmte Intuition, ein Begriff verbindet sich mit der Wahrnehmung. Wenn dann die Wahrnehmung aus meinem Gesichtskreise verschwindet: was bleibt zurück? Meine Intuition mit der Beziehung auf die bestimmte Wahrnehmung, die sich im Momente des Wahrnehmens gebildet hat. Mit welcher Lebhaftigkeit ich dann später diese Beziehung mir wieder vergegenwärtigen kann, das hängt von der Art ab, in der mein geistiger und körperlicher Organismus funktioniert. Die Vorstellung ist nichts anderes als eine auf eine bestimmte Wahrnehmung bezogene Intuition, ein Begriff, der einmal mit einer Wahrnehmung verknüpft war, und dem der Bezug auf diese Wahrnehmung geblieben ist. Mein Begriff eines Löwen ist nicht aus meinen Wahrnehmungen von Löwen gebildet. Wohl aber ist meine Vorstellung vom Löwen an der Wahrnehmung gebildet. Ich kann jemandem den Begriff eines Löwen beibringen, der nie einen Löwen gesehen hat. Eine lebendige Vorstellung ihm beizubringen, wird mir ohne sein eigenes Wahrnehmen nicht gelingen.

Die Vorstellung ist also nichts anderes als ein indvidualisierter Begriff. Und nun ist es uns erklärlich dafs für uns die Dinge der Wirklichkeit durch Vorstellungen repräsentiert werden können. Die volle Wirklichkeit eines Dinges ergiebt sich uns im Augenblicke der Beobachtung aus dem Zusammen-

Digitized by Google

gehen von Begriff und Wahrnehmung. Der Begriff erhält durch eine Wahrnehmung eine individuelle Gestalt, einen Bezug zu dieser bestimmten Wahnehmung. In dieser individuellen Gestalt, die den Bezug auf die Wahrnehmung als eine Eigentümlichkeit in sich trägt, lebt er in uns fort und bildet die Vorstellung des betreffenden Dinges. Treffen wir auf ein zweites Ding, mit dem sich derselbe Begriff verbindet, so erkennen wir es mit dem ersten als zu derselben Art gehörig; treffen wir dasselbe Ding ein zweites Mal wieder so finden wir in unserem Begriffssysteme nicht nur überhaupt einen entsprechenden Begriff, sondern den individualisierten Begriff mit dem ihm eigentümlichen Bezug auf denselben Gegenstand, und wir erkennen den Gegenstand wieder.

Die Vorstellung steht also zwischen Wahrnehmung und Begriff. Sie ist der bestimmte, auf die Wahrnehmung deutende Begriff.

Die Summe meiner Vorstellungen kann ich meine Erfahrung nennen. Derjenige Mensch wird die reichere Erfahrung haben, der eine gröfsere Zahl individualisierter Begriffe hat. Ein Mensch, dem jedes Intuitionsvermögen fehlt, ist nicht geeignet, sich Erfahrung zu erwerben. Er verliert die Gegenstände wieder aus seinem Gesichtskreise, weil ihm die Begriffe fehlen, die er zu ihnen in Beziehung setzen soll. Ein Mensch mit gut entwickeltem Denkvermögen, aber mit einem infolge grober Sinneswerkzeuge schlecht funktionierenden Wahrnehmen, wird ebensowenig Erfahrung sammeln können. Er kann sich zwar auf irgend eine Weise Begriffe erwerben; aber seinen Intuitionen fehlt der lebendige Bezug auf be-

Digitized by

stimmte Dinge. Der gedankenlose Reisende und der in abstrakten Begriffsystemen lebende Gelehrte sind gleich unfähig, sich eine reiche Erfahrung zu erwerben.

Als Wahrnehmung und Begriff stellt sich uns die Wirklichkeit; als Vorstellung die subjektive Repräsentation dieser Wirklichkeit dar.

Wenn sich unsere Persönlichkeit blofs als erkennend äufserte, so wäre die Summe alles Objektiven in Wahrnehmung, Begriff und Vorstellung gegeben.

Wir begnügen uns aber nicht damit, die Wahrnehmung mit Hilfe des Denkens auf den Begriff zu beziehen, sondern wir beziehen sie auch auf unsere besondere Subjektivität, auf unser individuelles Ich. Der Ausdruck dieses individuellen Bezuges ist das Gefühl, das sich als Lust oder Unlust auslebt.

Denken und Fühlen entsprechen der Doppelnatur unseres Wesens, der wir schon gedacht haben. Das Denken ist das Element, durch das wir das allgemeine Geschehen des Kosmos mitmachen; das Fühlen das, wodurch wir uns in die Enge des eigenen Wesens zurückziehen.

Unser Denken verbindet uns mit der Welt; unser Fühlen führt uns in uns selbst zurück, macht uns erst zum Individuum. Wären wir blofs denkende und wahrnehmende Wesen, so müfste unser ganzes Leben in unterschiedloser Gleichgültigkeit dahinfliefsen. Wenn wir uns blofs als Selbst erkennen könnten, so wären wir uns vollständig gleichgültig. Erst dadurch, dafs wir mit der Selbsterkenntnis das Selbstgefühl, mit der Wahrnehmung der Dinge Lust und Schmerz em-

Digitized by Google

pfinden, leben wir als individuelle Wesen, deren Dasein nicht mit dem Begriffsverhältnis erschöpft ist, in dem sie zu der übrigen Welt stehen, sondern die noch einen besonderen Wert für sich haben.

Man könnte versucht sein, in dem Gefühlsleben ein Element zu sehen, das reicher mit Wirklichkeit gesättigt ist als das denkende Betrachten der Welt. Darauf ist zu erwidern, dafs das Gefühlsleben eben doch nur für mein Individuum diese reichere Bedeutung hat. Für das Weltganze kann mein Gefühlsleben nur einen Wert erhalten, wenn das Gefühl, als Wahrnehmung an meinem Selbst, mit einem Begriffe in Verbindung tritt und sich auf diesem Umwege dem Kosmos eingliedert.

Unser Leben ist ein fortwährendes Hin- und Herpendeln zwischen dem Mitleben des allgemeinen Weltgeschehens und unserem individuellen Sein. Je weiter wir hinaufsteigen in die allgemeine Natur des Denkens, wo uns das Individuelle zuletzt nur mehr als Beispiel, als Exemplar des Begriffes interessiert, desto mehr verliert sich in uns der Charakter des besonderen Wesens, der ganz bestimmten einzelnen Persönlichkeit. Je weiter wir herabsteigen in die Tiefen des Eigenlebens und unsere Gefühle mitklingen lassen mit den Erfahrungen der Aussenwelt, desto mehr sondern wir uns ab von dem universellen Sein. Eine wahrhafte Individualität wird derjenige sein, der am weitesten hinaufreicht mit seinen Gefühlen in die Region des Ideellen. Es giebt Menschen, bei denen auch die allgemeinsten Ideen, die in ihrem Kopfe sich festsetzen, noch jene besondere Färbung tragen, die sie unverkennbar als mit ihrem Träger im Zusammen-

Digitized by Google

hange zeigt. Andere existieren, deren Begriffe so ohne jede Spur einer Eigentümlichkeit an uns herankommen, als wären sie gar nicht aus einem Menschen entsprungen, der Fleisch und Blut hat.

Das Vorstellen giebt unserem Begriffsleben bereits ein individuelles Gepräge. Jedermann hat ja einen eigenen Standort, von dem aus er die Welt betrachtet. An seine Wahrnehmungen schliefsen sich seine Begriffe an. Er wird auf seine besondere Art die allgemeinen Begriffe denken. Diese besondere Bestimmtheit ist ein Ergebnis unseres Standortes in der Welt, der an unseren Lebensplatz sich anschliefsenden Wahrnehmungssphäre. Wir nennen die hiermit gekennzeichneten Voraussetzungen des Individuellen das milieu.

Dieser Bestimmtheit steht entgegen eine andere, von unserer besonderen Organisation abhängige. Unsere Organisation ist ja eine spezielle, vollbestimmte Einzelheit. Wir verbinden jeder besondere Gefühle und zwar in den verschiedensten Stärkegraden mit unseren Wahrnehmungen. Dies ist das Individuelle unserer Eigenpersönlichkeit. Es bleibt als Rest zurück, wenn wir die Bestimmtheiten des milieu alle in Rechnung gebracht haben.

Ein völlig gedankenleeres Gefühlsleben müfste allmählich allen Zusammenhang mit der Welt verlieren. Die Erkenntnis der Dinge wird bei dem auf Totalität angelegten Menschen Hand in Hand gehen mit der Ausbildung und Entwicklung des Gefühlslebens.

Das Gefühl ist das Mittel, wodurch die Begriffe zunächst konkretes Leben gewinnen.

Digitized by Google

## VIII.

## Giebt es Grenzen des Erkennens?

Wir haben festgestellt, dafs die Elemente zur Erklärung der Wirklichkeit den beiden Sphären: dem Wahrnehmen und dem Denken zu entnehmen sind. Unsere Organisation bedingt es, wie wir gesehen haben, dafs uns die volle, totale Wirklichkeit, einschliefslich unseres eigenen Subjektes, zunächst als Zweiheit erscheint. Das Erkennen überwindet diese Zweiheit, indem es aus den beiden Elementen der Wirklichkeit: der Wahrnehmung und dem Begriff das ganze Ding zusammenfügt. Nennen wir die Weise, in der uns die Welt entgegentritt, bevor sie durch das Erkennen ihre rechte Gestalt gewonnen hat, die Welt der Erscheinung im Gegensatz zu der aus Wahrnehmung und Begriff einheitlich zusammengesetzten Wesenheit. Dann können wir sagen: die Welt ist uns als Zweiheit (dualistisch) gegeben, und das Erkennen verarbeitet sie zur Einheit (monistisch). Eine Philosophie, welche von diesem Grundprinzip ausgeht, kann als monistische Philosophie oder Monismus bezeichnet werden. Ihr steht gegenüber die Zwei-

Digitized by

weltentheorie oder der Dualismus. Der letztere nimmt nicht etwa zwei bloſs durch unsere Organisation auseinandergehaltene Seiten der einheitlichen Wirklichkeit an, sondern zwei von einander absolut verschiedene Welten. Er sucht dann Erklärungsprinzipien für die eine Welt in der andern.

Der Dualismus beruht auf einer falschen Auffassung dessen, was wir Erkenntnis nennen. Er trennt das gesamte Sein in zwei Gebiete, von denen jedes seine eigenen Gesetze hat, und läſst diese Gebiete einander äuſserlich gegenüberstehen.

Einem solchen Dualismus entspringt die durch Kant in die Wissenschaft eingeführte und bis heute nicht wieder herausgebrachte Unterscheidung von Wahrnehmungsobjekt und Ding an sich. Unseren Ausführungen gemäſs liegt es in der Natur unserer geistigen Organisation, daſs ein besonderes Ding nur als Wahrnehmung gegeben sein kann. Das Denken überwindet dann die Besonderung, indem es jeder Wahrnehmung ihre gesetzmäſsige Stelle im Weltganzen anweist. So lange die gesonderten Teile des Weltganzen als Wahrnehmungen bestimmt werden, folgen wir einfach in der Aussonderung einem Gesetze unserer Subjektivität. Betrachten wir aber die Summe aller Wahrnehmungen als den Einen Teil und stellen diesem dann einen zweiten in den „Dingen an sich“ gegenüber, so philosophieren wir ins Blaue hinein. Wir haben es dann mit einem bloſsen Begriffsspiel zu thun. Wir konstruieren einen künstlichen Gegensatz, können aber für das zweite Glied desselben keinen Inhalt gewinnen, denn ein solcher kann für ein besonderes Ding nur aus der Wahrnehmung geschöpft werden.

Digitized by Google

Jede Art des Seins, das aufserhalb des Gebietes von Wahrnehmung und Begriff angenommen wird, ist in die Sphäre der unberechtigten Hypothesen zu verweisen. In diese Kategorie gehört das „Ding an sich". Es ist nur ganz natürlich, dafs der dualistische Denker den Zusammenhang des hypothetisch angenommenen Weltprinzipes und des erfahrungsmäfsig Gegebenen nicht finden kann. Für das hypothetische Weltprincip läfst sich nur ein Inhalt gewinnen, wenn man ihn aus der Erfahrungswelt entlehnt und sich über diese Thatsache hinwegtäuscht. Sonst bleibt es ein inhaltsleerer Begriff, ein Unbegriff, der nur die Form des Begriffes hat. Der dualistische Denker behauptet dann gewöhnlich: der Inhalt dieses Begriffes sei unserer Erkenntnis unzugänglich; wir könnten nur wissen, dafs ein solcher Inhalt vorhanden ist, nicht was vorhanden ist. In beiden Fällen ist die Überwindung des Dualismus unmöglich. Bringt man ein paar abstrakte Elemente der Erfahrungswelt in den Begriff des Dinges an sich hinein, dann bleibt es doch unmöglich, das reiche konkrete Leben der Erfahrung auf ein paar Eigenschaften zurückzuführen, die selbst nur aus dieser Wahrnehmung entnommen sind. Du Bois-Reymond stellt fest, dafs die unwahrnehmbaren Atome der Materie durch ihre Lage und Bewegung Empfindung und Gefühl erzeugen, um dann zu dem Schlusse zu kommen: wir können niemals zu einer befriedigenden Erklärung darüber kommen, wie Materie und Bewegung Empfindung und Gefühl erzeugen, denn „es ist eben durchaus und für immer unbegreiflich, dafs es einer Anzahl von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Stickstoff- u. s. w. Atomen nicht sollte gleichgiltig sein, wie sie liegen und sich be-

Digitized by

wegen, wie sie lagen und sich bewegten, wie sie liegen und sich bewegen werden. Es ist in keiner Weise einzusehen, wie aus ihrem Zusammenwirken Bewufstsein entstehen könne". Diese Schlufsfolgerung ist charakteristisch für die ganze Denkrichtung. Aus der reichen Welt der Wahrnehmungen wird abgesondert: Lage und Bewegung. Diese werden auf die erdachte Welt der Atome übertragen. Dann tritt die Verwunderung darüber ein, dafs man aus diesem selbstgemachten und aus der Wahrnehmungswelt entlehnten Prinzip das konkrete Leben nicht herauswickeln kann.

Dafs der Dualist, der mit einem vollständig inhaltleeren Begriff vom Ansich arbeitet, zu keiner Welterklärung kommen kann, folgt schon aus der, oben angegebenen, Definition seines Prinzipes.

In jedem Falle sieht sich der Dualist gezwungen, unserem Erkenntnisvermögen unübersteigliche Schranken zu setzen. Der Anhänger einer monistischen Weltanschauung weifs, dafs alles, was er zur Erklärung einer ihm gegebenen Erscheinung der Welt braucht, im Bereiche der letztern liegen müsse. Was ihn hindert, dazu zu gelangen, können nur zufällige zeitliche oder räumliche Schranken oder Mängel seiner Organisation sein. Und zwar nicht der menschlichen Organisation im allgemeinen, sondern nur seiner besonderen individuellen.

Es folgt aus dem Begriffe des Erkennens, wie wir ihn bestimmt haben, dafs von Erkenntnisgrenzen nicht gesprochen werden kann. Das Erkennen ist keine allgemeine Weltangelegenheit, sondern ein Geschäft, das der Mensch mit sich selbst abzumachen hat. Die Dinge verlangen keine Erklärung. Sie existieren und

wirken aufeinander nach den Gesetzen, die durch das Denken auffindbar sind. Sie existieren in unzertrennlicher Einheit mit diesen Gesetzen. Da tritt ihnen unsere Ichheit gegenüber und erfafst von ihnen zunächst nur das, was wir als Wahrnehmung bezeichnet haben. Aber in dem Innern dieser Ichheit findet sich die Kraft, um auch den andern Teil der Wirklichkeit zu finden. Erst wenn die Ichheit die beiden Elemente der Wirklichkeit, die in der Welt unzertrennlich verbunden sind, auch für sich vereinigt hat, dann ist die Erkenntnisbefriedigung eingetreten: das Ich ist wieder bei der Wirklichkeit angelangt.

Die Vorbedingungen zum Entstehen des Erkennens sind also durch und für das Ich. Das letztere giebt sich selbst die Fragen des Erkennens auf. Und zwar entnimmt es sie aus dem in sich vollständig klaren und durchsichtigen Elemente des Denkens. Stellen wir uns Fragen, die wir nicht beantworten können, so kann der Inhalt der Frage nicht in allen seinen Teilen klar und deutlich sein. Nicht die Welt stellt an uns die Fragen, sondern wir selbst stellen sie.

Ich kann mir denken, dafs mir jede Möglichkeit fehlt, eine Frage zu beantworten, die ich irgendwo aufgeschrieben finde, ohne dafs ich die Sphäre kenne, aus der der Inhalt der Frage genommen ist.

Bei unserer Erkenntnis handelt es sich um Fragen, die uns dadurch aufgegeben werden, dafs einer durch Ort, Zeit und subjektive Organisation bedingten Wahrnehmungssphäre eine auf die Allheit der Welt gehende Begriffssphäre gegenübersteht. Meine Aufgabe besteht in dem Ausgleich dieser beiden mir wohlbekannten Sphären. Von einer Grenze der Erkenntnis kann da

Digitized by Google

nicht gesprochen werden. Es kann zu irgend einer Zeit dieses oder jenes unaufgeklärt bleiben, weil wir durch zufällige Umstände verhindert sind, die Dinge wahrzunehmen, die dabei im Spiele sind. Was aber heute nicht gefunden ist, kann es morgen werden. Die hierdurch bedingten Schranken sind nur zufällige, die mit dem Fortschreiten von Wahrnehmung und Denken überwunden werden müssen.

Der Dualismus begeht den Fehler, dafs er den Gegensatz von Objekt und Subjekt, der nur innerhalb des Wahrnehmungsgebietes eine Bedeutung hat, auf rein erdachte Wesenheiten aufserhalb desselben überträgt. Da aber die innerhalb des Wahrnehmungshorizontes gesonderten Dinge nur so lange gesondert sind, als der Wahrnehmende sich des Denkens enthält, das alle Sonderung aufhebt und als eine blofs subjektiv bedingte erkennen läfst, so überträgt der Dualist Bestimmungen auf Wesenheiten hinter den Wahrnehmungen, die selbst für diese keine absolute, sondern nur eine relative Geltung haben. Er zerlegt dadurch die zwei für den Erkenntnisprozefs in Betracht kommenden Faktoren, Wahrnehmung und Begriff, in vier: 1) Das Objekt an sich; 2) die Wahrnehmung, die das Subjekt von dem Objekt hat; 3) das Subjekt; 4) den Begriff, der die Wahrnehmung auf das Objekt an sich bezieht. Die Beziehung zwischen dem Objekt und Subjekt ist eine reale; das Subjekt wird wirklich (dynamisch) durch das Objekt beeinflufst. Dieser reale Prozefs fällt nicht in unser Bewufstsein. Aber er ruft im Subjekt eine Gegenwirkung auf die vom Objekt ausgehende Wirkung hervor. Das Resultat dieser Gegenwirkung ist die Wahrnehmung. Diese



Digitized by Google

fällt erst ins Bewufstsein. Das Objekt hat eine objektive (vom Subjekt unabhängige), die Wahrnehmung eine subjektive Realität. Diese subjektive Realität bezieht das Subjekt auf das Objekt. Die letztere Beziehung ist eine ideelle. Der Dualismus spaltet somit den Erkenntnisprozefs in zwei Teile. Den einen, Erzeugung des Wahrnehmungsobjektes aus dem Ding an sich, läfst er *aufserhalb*, den andern, Verbindung der Wahrnehmung mit dem Begriff und Beziehung desselben auf das Objekt, *innerhalb des Bewufstseins* sich abspielen. Unter diesen Voraussetzungen ist es klar, dafs der Dualist in seinen Begriffen nur subjektive Repräsentanten dessen zu gewinnen glaubt, was *vor* seinem Bewufstsein liegt. Der objektivreale Vorgang im Subjekte, durch den die Wahrnehmung zustande kommt, und umsomehr die objektiven Beziehungen der Dinge an sich bleiben für den Dualisten direkt unerkennbar; seiner Meinung nach kann sich der Mensch nur begriffliche Repräsentanten für das objektiv Reale verschaffen. Das Einheitsband der Dinge, das diese unter sich und objektiv mit unserem Individualgeist (als Ding an sich) verbindet, liegt jenseits des Bewufstseins in einem göttlichen Wesen an sich, von dem wir in unserem Bewufstsein ebenfalls nur einen begrifflichen Repräsentanten haben.

Der Dualismus glaubt die ganze Welt zu einem abstrakten Begriffsschema zu verflüchtigen, wenn er nicht neben den begrifflichen Zusammenhängen der Gegenstände noch reale Zusammenhänge statuiert. Mit andern Worten: dem Dualisten erscheinen die durch das Denken auffindbaren Idealprinzipien zu

Digitized by Google

luftig, und er sucht noch Realprinzipien, von denen sie gestützt werden können.

Wir wollen uns diese Realprinzipien einmal näher anschauen. Der naive Mensch (naive Realist) betrachtet die Gegenstände der äufseren Erfahrung als Realitäten. Der Umstand, dafs er diese Dinge mit seinen Händen greifen, mit seinen Augen sehen kann, gilt ihm als Zeugnis der Realität. „Nichts existiert, was man nicht wahrnehmen kann", ist geradezu als das erste Axiom des naiven Menschen anzusehen, das ebenso gut in seiner Umkehrung anerkannt wird: „Alles, was wahrgenommen werden kann, existiert". Der beste Beweis für diese Behauptung ist der Unsterblichkeits- und Geisterglaube des naiven Menschen. Er stellt sich die Seele als feine sinnliche Materie vor, die unter besonderen Bedingungen sogar für den gewöhnlichen Menschen sichtbar werden kann (Gespensterglaube).

Dieser seiner realen Welt gegenüber ist für den naiven Realisten alles andere, namentlich die Welt der Ideen, unreal, „blofs ideell". Was wir zu den Gegenständen hinzudenken, das ist blofser Gedanke über die Dinge. Der Gedanke fügt nichts Reales zu der Wahrnehmung hinzu.

Aber nicht nur in Bezug auf das Sein der Dinge hält der naive Mensch die Sinneswahrnehmung für das einzige Zeugnis der Realität, sondern auch in Bezug auf das Geschehen. Ein Ding kann, nach seiner Ansicht, nur dann auf ein anderes wirken, wenn eine für die Sinneswahrnehmung vorhandene Kraft von dem einen ausgeht und das andere ergreift. Ältere



Digitized by Google

griechische Philosophen, die naive Realisten im besten Sinne des Wortes waren, stellten sich das Sehen in der Weise vor, dafs das Auge Fühler ausstrecke, die die Dinge berühren. Die ältere Physik glaubte, dafs sehr feine Stoffe von den Körpern ausströmen und durch unsere Sinnesorgane in die Seele eindringen. Das wirkliche Sehen dieser Stoffe ist nur durch die Grobheit unserer Sinne im Verhältnis zu der Feinheit dieser Stoffe unmöglich. Prinzipiell gestand man diesen Stoffen aus demselben Grunde Realität zu, warum man es den Gegenständen der Sinnenwelt zugesteht, nämlich wegen ihrer Seinsform, die derjenigen der sinnenfälligen Realität analog gedacht wurde.

Die in sich beruhende Wesenheit der Ideen gilt dem naiven Bewufstsein nicht in gleichem Sinne als real. Ein in der „blofsen Idee" gefafster Gegenstand gilt so lange als blofse Chimäre, bis durch die Sinneswahrnehmung die Überzeugung von der Realität geliefert werden kann. Der naive Mensch verlangt, um es kurz zu sagen, zum ideellen Zeugnis seines Denkens noch das reale der Sinne. In diesem Bedürfnisse des naiven Menschen liegt der Grund zur Entstehung des Offenbarungsglaubens. Der Gott, der durch das Denken gegeben ist, bleibt immer nur ein gedachter Gott. Das naive Bewufstsein verlangt die Kundgebung durch Mittel, die der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich sind. Der Gott mufs leibhaftig erscheinen, und seine Göttlichkeit durch sinnenfällig konstatierbares Verwandeln von Wasser in Wein erweisen.

Auch das Erkennen selbst stellt sich der naive Mensch als einen den Sinnesprozessen analogen Vorgang vor. Die Dinge machen einen Eindruck in

Digitized by

der Seele, oder sie senden Bilder aus, die durch die Sinne eindringen u. s. w.

Dasjenige, was der naive Mensch mit den Sinnen wahrnehmen kann, das hält er für wirklich, und dasjenige, wovon er keine solche Wahrnehmung hat (Gott, Seele, das Erkennen u. s. w.), das stellt er sich analog dem Wahrgenommenen vor.

Will der naive Realismus eine Wissenschaft begründen, so kann er eine solche nur in einer genauen Beschreibung des Wahrnehmungsinhaltes sehen. Die Begriffe sind ihm nur Mittel zum Zweck. Sie sind da, um ideelle Gegenbilder für die Wahrnehmungen zu schaffen. Für die Dinge selbst bedeuten sie nichts. Als real gelten dem naiven Realisten nur die Tulpenindividuen, die gesehen werden, oder gesehen werden können; die Eine Idee der Tulpe gilt ihm als Abstraktum, als das unreale Gedankenbild, das sich die Seele aus den allen Tulpen gemeinsamen Merkmalen zusammengefügt hat.

Den naiven Realismus mit seinem Grundsatz von der Wirklichkeit alles Wahrgenommenen widerlegt die Erfahrung, welche lehrt, dafs der Inhalt der Wahrnehmungen vergänglicher Natur ist. Die Tulpe, die ich sehe, ist heute wirklich; nach einem Jahre wird sie in Nichts verschwunden sein. Was sich behauptet hat, ist die Gattung Tulpe. Diese Gattung ist aber für den naiven Realismus nur eine Idee, keine Wirklichkeit. So sieht sich denn diese Weltanschauung in der Lage, ihre Wirklichkeiten kommen und verschwinden zu sehen, während sich das, nach ihrer Meinung, Unwirkliche dem Wirklichen gegenüber be-

Digitized by Google

hauptet. Der naive Realismus mufs also neben den Wahrnehmungen auch noch etwas Ideelles gelten lassen. Er mufs Wesenheiten in sich aufnehmen, die er nicht mit den Sinnen wahrnehmen kann. Er findet sich dadurch mit sich selbst ab, dafs er deren Daseinsform analog mit derjenigen der Sinnesobjekte denkt. Solche hypothetisch angenommenen Realitäten sind die unsichtbaren Kräfte, durch die die sinnlich wahrzunehmenden Dinge aufeinander wirken. Ein solches Ding ist die Vererbung, die über das Individuum hinaus fortwirkt und die der Grund ist, dafs sich aus dem Individuum ein neues entwickelt, das ihm ähnlich ist, wodurch sich die Gattung erhält. Ein solches Ding ist das den organischen Leib durchdringende Lebensprinzip, die Seele, für die man im naiven Bewufstsein stets einen nach Analogie mit Sinnesrealitäten gebildeten Begriff findet, und ist endlich das göttliche Wesen des naiven Menschen. Dieses göttliche Wesen wird in einer Weise wirksam gedacht, die ganz dem entspricht, was als Wirkungsart des Menschen selbst wahrgenommen werden kann: anthropomorphisch.

Die moderne Physik führt die Sinnesempfindungen auf Bewegungen der kleinsten Teile der Körper und eines unendlich feinen Stoffes, des Äthers, zurück. Was wir z. B. als Wärme empfinden, ist innerhalb des Raumes, den der wärmeverursachende Körper einnimmt, Bewegung seiner Teile. Auch hier wird wieder ein Unwahrnehmbares in Analogie mit dem Wahrnehmbaren gedacht. Das sinnliche Analogon des Begriffs „Körper" ist in diesem Sinne etwa das Innere eines allseitig geschlossenen Raumes, in dem sich nach allen

Digitized by Google

Richtungen elastische Kugeln bewegen, die einander stoſsen, an die Wände an- und von ihnen abprallen u. s. w.

Ohne solche Annahmen zerfiele dem naiven Realismus die Welt in ein unzusammenhängendes Aggregat von Wahrnehmungen ohne gegenseitige Beziehungen, das sich zu keiner Einheit zusammenschlieſst. Es ist aber klar, daſs der naive Realismus nur durch eine Inkonsequenz zu dieser Annahme kommen kann. Wenn er seinem Grundsatz: nur das Wahrgenommene ist wirklich, treu bleiben will, dann darf er doch, wo er nichts wahrnimmt, kein Wirkliches annehmen. Die unwahrnehmbaren Kräfte, die von den wahrnehmbaren Dingen aus wirken, sind eigentlich unberechtigte Hypothesen vom Standpunkte des naiven Realismus. Und weil er keine anderen Realitäten kennt, so stattet er seine hypothetischen Kräfte mit Wahrnehmungsinhalt aus. Er wendet also eine Seinsform (das Wahrnehmungsdasein) auf ein Gebiet an, wo ihm das Mittel fehlt, das allein über diese Seinsform eine Aussage zu machen hat: das sinnliche Wahrnehmen.

Diese in sich widerspruchvolle Weltanschauung führt zum metaphysischen Realismus. Der konstruiert neben der wahrnehmbaren Realität noch eine unwahrnehmbare, die er der erstern analog denkt. Der metaphysische Realismus ist deshalb notwendig Dualismus.

Wo der metaphysische Realismus eine Beziehung zwischen wahrnehmbaren Dingen bemerkt (Annäherung durch Bewegung, Bewuſstwerden eines Objektiven u. s. w.), da setzt er eine Realität hin. Die Beziehung, die er bemerkt, kann er jedoch nur durch das Denken ausdrücken, nicht aber wahrnehmen. Die

Digitized by Google

ideelle Beziehung wird willkürlich zu einem dem Wahrnehmbaren Ähnlichen gemacht. So ist für diese Denkrichtung die wirkliche Welt zusammengesetzt aus den Wahrnehmungsobjekten, die im ewigen Werden sind, kommen und verschwinden, und aus den unwahrnehmbaren Kräften, von denen die Wahrnehmungsobjekte hervorgebracht werden, und die das Bleibende sind.

Der metaphysische Realismus ist eine widerspruchsvolle Mischung des naiven Realismus mit dem Idealismus. Seine hypothetischen Kräfte sind unwahrnehmbare Wesenheiten mit Wahrnehmungsqualitäten. Er hat sich entschlossen, aufser dem Weltgebiete, für dessen Daseinsform er in dem Wahrnehmen ein Erkenntnismittel hat, noch ein Gebiet gelten zu lassen, bei dem dieses Mittel versagt, und das nur durch das Denken zu ermitteln ist. Er kann sich aber nicht zu gleicher Zeit auch entschliefsen, die Form des Seins, die ihm das Denken vermittelt, den Begriff (die Idee), auch als gleichberechtigten Faktor neben der Wahrnehmung anzuerkennen. Will man den Widerspruch der unwahrnehmbaren Wahrnehmung vermeiden, so mufs man zugestehen, dafs es für die durch das Denken vermittelten Beziehungen zwischen den Wahrnehmungen für uns keine andere Existenzform als die des Begriffes giebt. Als die Summe von Wahrnehmungen und ihrer begrifflichen (ideellen) Bezüge stellt sich die Welt dar, wenn man aus dem metaphysischen Realismus den unberechtigten Bestandteil hinauswirft. So läuft der metaphysische Realismus in eine Weltanschauung ein, welche für die Wahrnehmung das Prinzip der Wahrnehmbarkeit, für die Beziehungen unter den Wahrnehmungen die Denk-

Digitized by

barkeit fordert. Diese Weltanschauung kann kein drittes Weltgebiet neben der Wahrnehmungs- und Begriffswelt gelten lassen, für das beide Prinzipien, das sogenannte Realprinzip und das Idealprinzip, zugleich Geltung haben.

Wenn der metaphysische Realismus behauptet, dafs neben der ideellen Beziehung zwischen dem Wahrnehmungsobjekt und seinem Wahrnehmungssubjekt noch eine reale Beziehung zwischen dem „Ding an sich" der Wahrnehmung und dem „Ding an sich" des wahrnehmbaren Subjektes (des sogenannten Individualgeistes) bestehen mufs, so beruht diese Behauptung auf der falschen Annahme eines den Prozessen der Sinnenwelt analogen, nicht wahrnehmbaren Seinsprozesses. Wenn ferner der metaphysische Realismus sagt: mit meiner Wahrnehmungswelt komme ich in ein bewufst-ideelles Verhältnis; mit der wirklichen Welt kann ich aber nur in ein dynamisches (Kräfte-) Verhältnis kommen, so begeht er nicht weniger den schon gerügten Fehler. Von einem Kräfteverhältnis kann nur innerhalb der Wahrnehmungswelt (dem Gebiete des Tastsinnes), nicht aber aufserhalb desselben die Rede sein.

Wir wollen die oben charakterisierte Weltanschauung, in die der metaphysische Realismus zuletzt einmündet, wenn er seine widerspruchsvollen Elemente abstreift, Monismus nennen, weil sie den einseitigen Realismus mit dem Idealismus zu einer höheren Einheit vereinigt.

Für den naiven Realismus ist die wirkliche Welt eine Summe von Wahrnehmungsobjekten; für den metaphysischen Realismus kommt aufser den Wahr-

Digitized by Google

nehmungen auch noch den unwahrnehmbaren Kräften Realität zu; der Monismus setzt an die Stelle von Kräften die ideellen Zusammenhänge, die er durch sein Denken gewinnt. Das aber sind die Naturgesetze. Ein Naturgesetz ist ja nichts anderes als der begriffliche Ausdruck für den Zusammenhang gewisser Wahrnehmungen.

Der Monismus kommt gar nicht in die Lage, aufser Wahrnehmung und Begriff, nach anderen Erklärungsprinzipien der Wirklichkeit zu fragen. Er weifs, dafs sich im ganzen Bereiche der Wirklichkeit kein Anlafs dazu findet. Er sieht in der Wahrnehmungswelt, wie sie unmittelbar dem Wahrnehmen vorliegt, ein halbes Wirkliches; in der Vereinigung derselben mit der Begriffswelt findet er die volle Wirklichkeit. Der metaphysische Realist kann dem Anhänger des Monismus einwenden: es mag sein, dafs für deine Organisation deine Erkenntnis in sich vollkommen ist, dafs kein Glied fehlt; du weifst aber nicht: wie sich die Welt in einer Intelligenz abspiegelt, die anders organisiert ist als die deinige. Die Antwort des Monismus wird sein: Es mag sein, dafs es andere Intelligenzen giebt als die menschlichen; es mag auch sein, dafs ihre Wahrnehmungen eine andere Gestalt haben als die unsrigen, wenn bei ihnen überhaupt Wahrnehmen stattfindet. Das alles geht mich aber aus folgenden Gründen gar nichts an. Ich bin durch mein Wahrnehmen, und zwar durch dieses spezifische menschliche Wahrnehmen als Subjekt dem Objekt gegenübergestellt. Der Zusammenhang der Dinge ist damit unterbrochen. Das Subjekt stellt durch das Denken diesen Zusammenhang wieder her. Damit

Digitized by Google

hat es sich dem Weltganzen wieder eingefügt. Da nur durch unser Subjekt dieses Ganze an der Stelle zwischen unserer Wahrnehmung und unserem Begriff zerschnitten erscheint, so ist in der Vereinigung dieser beiden auch eine vollkommene Erkenntnis gegeben. Für Wesen mit einer andern Wahrnehmungswelt (z. B. mit der doppelten Anzahl von Sinnesorganen) erschiene der Zusammenhang an einer andern Stelle unterbrochen, und die Wiederherstellung müfste demnach auch eine diesem Wesen spezifische Gestalt haben. Nur für den naiven und den metaphysischen Realismus, die beide in dem Inhalte der Seele nur eine ideelle Repräsentation der Welt sehen, besteht die Frage nach der Grenze des Erkennens. Für sie ist nämlich das aufserhalb des Subjektes Befindliche ein Absolutes, ein in sich Beruhendes, und der Inhalt des Subjektes ein Bild desselben, das schlechthin aufserhalb dieses Absoluten steht. Die Vollkommenheit der Erkenntnis beruht auf der gröfseren oder geringeren Ähnlichkeit des Bildes mit dem absoluten Objekte. Ein Wesen, bei dem die Zahl der Sinne kleiner ist, als beim Menschen, wird weniger, eines, bei dem sie gröfser ist, mehr von der Welt wahrnehmen. Das erstere wird demnach eine unvollkommenere Erkenntnis haben als das letztere.

Für den Monismus liegt die Sache anders. Durch die Organisation des wahrnehmenden Wesens wird die Gestalt bestimmt, wo der Weltzusammenhang in Subjekt und Objekt auseinandergerissen erscheint. Das Objekt ist kein absolutes, sondern nur ein relatives, in Bezug auf dieses bestimmte Subjekt. Die Überbrückung des Gegensatzes kann demnach auch nur wieder in der ganz spezifischen, gerade dem mensch-

Digitized by Google

lichen Subjekt eigenen Weise geschehen. Sobald das Ich, das in dem Wahrnehmen von der Welt abgetrennt ist, in der denkenden Betrachtung wieder in den Weltzusammenhang sich einfügt, dann hört alles weitere Fragen, das nur eine Folge der Trennung war, auf.

Ein anders geartetes Wesen hätte eine anders geartete Erkenntnis. Die unsrige ist ausreichend, um die durch unser eigenes Wesen aufgestellten Fragen zu beantworten.

Der metaphysische Realismus mufs fragen, wodurch ist das als Wahrnehmung Gegebene gegeben; wodurch wird das Subjekt affiziert?

Für den Monismus ist die Wahrnehmung durch das Subjekt bestimmt. Dieses hat aber in dem Denken zugleich das Mittel, die durch es selbst hervorgerufene Bestimmtheit wieder aufzuheben.

Der metaphysische Realismus steht vor einer weiteren Schwierigkeit, wenn er die Ähnlichkeit der Weltbilder verschiedener menschlicher Individuen erklären will. Er mufs sich fragen: wie kommt es, dafs das Weltbild, das ich aus meiner subjektiv bestimmten Wahrnehmung und meinen Begriffen aufbaue, gleichkommt dem, das ein anderes menschliches Individuum aus denselben beiden subjektiven Faktoren aufbaut? Wie kann ich überhaupt aus meinem subjektiven Weltbilde auf das eines andern Menschen schliefsen? Daraus, dafs die Menschen sich miteinander praktisch abfinden, glaubt der metaphysische Realist die Ähnlichkeit ihrer subjektiven Weltbilder erschliefsen zu können. Aus der Ähnlichkeit dieser Weltbilder schliefst er dann weiter auf die Gleichheit der den einzelnen menschlichen Wahrnehmungssubjekten zu Grunde

Digitized by

liegenden Individualgeister oder der den Subjekten zu Grunde liegenden „Ich an sich".

Dieser Schluſs ist also ein solcher aus einer Summe von Wirkungen auf den Charakter der ihnen zu Grunde liegenden Ursachen. Wir glauben aus einer hinreichend groſsen Anzahl von Fällen den Sachverhalt so zu erkennen, daſs wir wissen, wie sich die erschlossenen Ursachen in andern Fällen verhalten werden. Einen solchen Schluſs nennen wir einen Induktionsschluſs. Wir werden uns genötigt sehen, die Resultate desselben zu modifizieren, wenn in einer weitern Beobachtung etwas Unerwartetes sich ergiebt, weil der Charakter des Resultates doch nur durch die individuelle Gestalt der geschehenen Beobachtungen bestimmt ist. Diese bedingte Erkenntnis der Ursachen reiche aber für das praktische Leben vollständig aus, behauptet der metaphysische Realist.

Der Induktionsschluſs ist die methodische Grundlage des modernen metaphysischen Realismus. Es gab eine Zeit, in der man aus Begriffen glaubte etwas herauswickeln zu können, was nicht mehr Begriff ist. Man glaubte aus den Begriffen die metaphysischen Realwesen, deren der metaphysische Realismus einmal bedarf, erkennen zu können. Diese Art des Philosophierens gehört heute zu den überwundenen Dingen. Dafür aber glaubt man, aus einer genügend groſsen Anzahl von Wahrnehmungsthatsachen auf den Charakter des Dinges an sich schlieſsen zu können, das diesen Thatsachen zu Grunde liegt. Wie früher aus dem Begriffe, so sucht man heute das Metaphysische aus den Wahrnehmungen herauswickeln zu können. Da man die Begriffe in durchsichtiger Klar-

Digitized by Google

heit vor sich hat, so glaubte man aus ihnen auch das Metaphysische mit absoluter Sicherheit ableiten zu können. Die Wahrnehmungen liegen nicht mit gleich durchsichtiger Klarheit vor. Jede folgende stellt sich wieder etwas anders dar, als die gleichartigen vorhergehenden. Im Grunde wird daher das aus den vorhergehenden Erschlossene durch jede folgende etwas modifiziert. Die Gestalt, die man auf diese Weise für das Metaphysische gewinnt, ist also nur eine relativ richtige zu nennen; sie unterliegt der Korrektur durch künftige Fälle. Einen durch diesen methodischen Grundsatz bestimmten Charakter trägt die Metaphysik Eduard von Hartmanns, der als Motto auf das Titelblatt seines ersten Hauptwerkes gesetzt hat: „Spekulative Resultate nach induktiv naturwissenschaftlicher Methode."

Die Gestalt, die der metaphysische Realist gegenwärtig seinen Dingen an sich giebt, ist eine durch Induktionsschlüsse gewonnene. Von dem Vorhandensein eines objektiv-realen Zusammenhanges der Welt neben dem „subjektiven" durch Wahrnehmung und Begriff erkennbaren, ist er durch Erwägungen über den Erkenntnisprozefs überzeugt. Wie diese objektive Realität beschaffen ist, das glaubt er durch Induktionsschlüsse aus seinen Wahrnehmungen heraus bestimmen zu können.

Digitized by Google

# Die Wirklichkeit der Freiheit.

Digitized by Google

## IX.

## Die Faktoren des Lebens.

Rekapitulieren wir das in den vorangehenden Kapiteln Gewonnene. Die Welt tritt dem Menschen als eine Vielheit gegenüber, als eine Summe von Einzelheiten. Eine von diesen Einzelheiten, ein Ding unter Dingen, ist er selbst. Diese Gestalt der Welt bezeichnen wir schlechthin als gegeben, und insofern wir sie nicht durch bewufste Thätigkeit entwickeln, sondern vorfinden, als Wahrnehmung. Innerhalb der Welt der Wahrnehmungen nehmen wir uns selbst wahr. Diese Selbstwahrnehmung bliebe einfach als eine unter den vielen anderen Wahrnehmungen stehen, wenn nicht aus der Mitte dieser Selbstwahrnehmung etwas auftauchte, das sich geeignet erweist die Wahrnehmungen überhaupt, also auch die Summe aller anderen Wahrnehmungen mit der unseres Selbst, zu verbinden. Dieses auftauchende Etwas ist nicht mehr blofse Wahrnehmung; es wird auch nicht gleich den Wahrnehmungen einfach vorgefunden. Es wird durch Thätigkeit hervorgebracht. Es erscheint zunächst an das gebunden, was wir als unser Selbst wahrnehmen.



Digitized by Google

Seiner inneren Bedeutung nach greift es aber über das Selbst hinaus. Es fügt den einzelnen Wahrnehmungen ideelle Bestimmtheiten bei, die sich aber aufeinander beziehen, die in einem Ganzen gegründet sind. Das durch Selbstwahrnehmung Gewonnene bestimmt es auf gleiche Weise ideell wie alle andern Wahrnehmungen und stellt es als Subjekt oder „Ich" den Objekten gegenüber. Dieses Etwas ist das Denken, und die ideellen Bestimmtheiten sind die Begriffe und Ideen. Das Denken äufsert sich daher zunächst an der Wahrnehmung des Selbst; ist aber nicht blofs subjektiv; denn das Selbst bezeichnet sich erst mit Hilfe des Denkens als Subjekt. Diese gedankliche Beziehung auf sich selbst ist eine Lebensbestimmung unserer Persönlichkeit. Durch sie führen wir ein rein ideelles Dasein. Wir fühlen uns durch sie als denkende Wesen. Diese Lebensbestimmung bliebe eine rein begriffliche (logische), wenn keine anderen Bestimmungen unseres Selbst hinzuträten. Wir wären dann Wesen, deren Leben sich in der Herstellung rein ideeller Beziehungen zwischen den Wahrnehmungen untereinander und den letztern und uns selbst erschöpfte. Nennt man die Herstellung eines solchen gedanklichen Verhältnisses ein Erkennen, und den durch dieselbe gewonnenen Zustand unseres Selbst Wissen, so müfsten wir uns beim Eintreffen der obigen Voraussetzung als blofs erkennende oder wissende Wesen ansehen.

Die Voraussetzung trifft aber nicht zu. Wir beziehen die Wahrnehmungen nicht blofs ideell auf uns, durch den Begriff, sondern auch noch durch das Gefühl, wie wir gesehen haben. Wir sind also nicht Wesen mit blofs begrifflichem Lebensinhalt. Der naive

Digitized by Google

Realist sieht sogar in dem Gefühlsleben ein wirklicheres Leben der Persönlichkeit als in dem rein ideellen Element des Wissens. Und er hat von seinem Standpunkte aus ganz recht, wenn er in dieser Weise sich die Sache zurechtlegt. Das Gefühl ist auf subjektiver Seite zunächst genau dasselbe, was die Wahrnehmung auf objektiver Seite ist. Nach dem Grundsatz des naiven Realismus: alles ist wirklich, was wahrgenommen werden kann, ist daher das Gefühl die Bürgschaft der Realität der eigenen Persönlichkeit. Der Monismus mufs aber dem Gefühle die gleiche Ergänzung angedeihen lassen, die er für die Wahrnehmung notwendig erachtet, wenn sie als vollkommene Wirklichkeit sich darstellen soll. Für den Monismus ist das Gefühl ein unvollständiges Wirkliche, das in der ersten Form, in der es uns gegeben ist, seinen zweiten Faktor, den Begriff oder die Idee, noch nicht mitenthält. Deshalb tritt im Leben auch überall das Fühlen gleichwie das Wahrnehmen *vor* dem Erkennen auf. Wir fühlen uns zuerst als Daseiende; und im Laufe der allmählichen Entwicklung ringen wir uns erst zu dem Punkte durch, wo uns in dem dumpfgefüllten eigenen Dasein der Begriff unseres Selbst aufgeht. Was *für uns* erst später hervortritt, ist aber ursprünglich mit dem Gefühle unzertrennlich verbunden. Der naive Mensch gerät durch diesen Umstand auf den Glauben: in dem Fühlen stelle sich ihm das Dasein unmittelbar, in dem Wissen nur mittelbar dar. Die Ausbildung des Gefühlslebens wird ihm daher vor allen andern Dingen wichtig erscheinen. Er wird den Zusammenhang der Welt erst erfasst zu haben glauben, wenn er ihn in sein Fühlen aufge-



Digitized by Google

nommen hat. Er sucht nicht das Wissen, sondern das Fühlen zum Mittel der Erkenntnis zu machen. Da das Gefühl etwas ganz Individuelles ist, etwas der Wahrnehmung Gleichkommendes, so macht der Gefühlsphilosoph ein Prinzip, das nur innerhalb seiner Persönlichkeit eine Bedeutung hat, zum Weltprinzipe. Er sucht die ganze Welt mit seinem eigenen Selbst zu durchdringen. Was der Monismus im Begriffe zu erfassen strebt, das sucht der Gefühlsphilosoph mit dem Gefühle zu erreichen, und sieht dieses sein Zusammensein mit den Objekten als das unmittelbarere an.

Die hiermit gekennzeichnete Richtung, die Philosophie des Gefühls, ist die Mystik. Der Irrtum dieser Anschauungsweise besteht darinnen, dafs sie erleben will, was sie wissen soll, dafs sie ein individuelles, das Gefühl, zu einem universellen erziehen will.

Das Fühlen ist ein rein individueller Akt, die Beziehung der Aufsenwelt auf unser Subjekt, insofern diese Beziehung ihren Ausdruck findet in einem blofs subjektiven Erleben.

Es giebt noch eine andere Äufserung der menschlichen Persönlichkeit. Das Ich lebt durch sein Denken das allgemeine Weltleben mit; es bezieht durch dasselbe rein ideell (begrifflich) die Wahrnehmungen auf sich, sich auf die Wahrnehmungen. Im Gefühl erlebt es einen Bezug der Objekte auf sein Subjekt; im Willen ist das Umgekehrte der Fall. Im Wollen haben wir ebenfalls eine Wahrnehmung vor uns, nämlich die des individuellen Bezugs unseres Selbstes auf das Objektive. Was am Wollen nicht rein ideeller Faktor ist, das ist

Digitized by

ebenso bloſs Gegenstand des Wahrnehmens wie das bei irgend einem Dinge der Aufsenwelt der Fall ist.

Dennoch wird der naive Realismus auch hier wieder ein weit wirklicheres Sein vor sich zu haben glauben, als durch das Denken erlangt werden kann. Er wird in dem Willen ein Element erblicken, in dem er ein Geschehen, ein Verursachen unmittebar gewahr wird, im Gegensatz zum Denken, das das Geschehen erst in Begriffe faſst. Was das Ich durch seinen Willen vollbringt, stellt für eine solche Anschauungsweise einen Prozeſs dar, der unmittelbar erlebt wird. In dem Wollen glaubt der Bekenner dieser Philosophie das Weltgeschehen wirklich an einem Zipfel erfaſst zu haben. Während er die anderen Geschehnisse nur durch Wahrnehmen von aufsen verfolgen kann, glaubt er in seinem Wollen ein reales Geschehen ganz unmittelbar zu erleben. Die Seinsform, in der ihm der Wille innerhalb des Selbst erscheint, wird für ihn zu einem Realprinzip der Wirklichkeit. Sein eigenes Wollen erscheint ihm als Spezialfall des allgemeinen Weltgeschehens; dieses letztere somit als allgemeines Wollen. Der Wille wird zum Weltprinzip wie in der Mystik das Gefühl zum Erkenntnisprinzip. Diese Anschauungsweise ist Willensphilosophie (Thelismus). Was sich nur individuell erleben läſst, das wird durch sie zum konstituierenden Faktor der Welt gemacht.

So wenig die Mystik Wissenschaft genannt werden kann, so wenig kann es die Willensphilosophie. Denn beide behaupten mit dem begrifflichen Durchdringen der Welt nicht auskommen zu können. Beide fordern neben dem Idealprinzip des Seins noch ein Realprinzip.

Digitized by Google

Da wir aber für diese sogenannten Realprinzipien nur das Wahrnehmen als Auffassungsmitttel haben, so ist die Behauptung der Mystik und der Willensphilosophie identisch mit der Ansicht: wir haben zwei Quellen der Erkenntnis: die des Denkens und die des Wahrnehmens, welches letztere sich im Gefühl und Willen als individuelles Erleben darstellt. Da die Ausflüsse der einen Quelle, die Erlebnisse, nicht direkt in die der andern, des Denkens, aufgenommen werden können, so bleiben die beiden Erkenntnisweisen, Wahrnehmen (Erleben) und Denken ohne höhere Vermittlung nebeneinander bestehen. Neben dem durch das Wissen erreichbaren Idealprinzip giebt es noch ein zu erlebendes Realprinzip der Welt. Mit andern Worten: die Mystik und Willensphilosophie sind naiver Realismus, weil sie dem Satz huldigen: das unmittelbar Wahrgenommene (Erlebte) ist wirklich. Sie begehen dem ursprünglichen naiven Realismus gegenüber nur noch die Inkonsequenz, dafs sie eine bestimmte Form des Wahrnehmens (das Fühlen, beziehungsweise Wollen) zum alleinigen Erkenntnismittel des Seins machen, während sie des doch nur können, wenn sie im allgemeinen dem Grundsatz huldigen: das Wahrgenommene ist wirklich. Sie müfsten somit auch dem äufseren Wahrnehmen einen gleichen Erkenntniswert zuschreiben.

Die Willensphilosophie wird zum metaphysischen Realismus, wenn sie den Willen auch in die Daseinssphären verlegt, in denen ein unmittelbares Erleben desselben nicht wie in dem eigenen Subjekt möglich ist. Sie nimmt ein Prinzip aufser dem Subjekt hypothetisch an, für das das subjektive Erleben das einzige Wirklichkeitskriterium ist. Als metaphysischer Realismus

Digitized by Google

verfällt die Willensphilosophie der im vorhergehenden Kapitel angegebenen Kritik, welche das widerspruchsvolle Moment jedes metaphysischen Realismus überwinden und anerkennen mufs, dafs der Wille nur insofern ein allgemeines Weltgeschehen ist, als er sich ideell auf die übrige Welt bezieht.

Digitized by Google

## X.

## Die Idee der Freiheit.

---

Der Begriff des Baumes ist für das Erkennen durch die Wahrnehmung des Baumes bedingt. Ich kann der bestimmten Wahrnehmung gegenüber nur einen ganz bestimmten Begriff aus dem allgemeinen Begriffssystem herausheben. Der Zusammenhang von Begriff und Wahrnehmung wird durch das Denken an der Wahrnehmung mittelbar und objektiv bestimmt. Die Verbindung der Wahrnehmung mit ihrem Begriffe wird nach dem Wahrnehmungsakte erkannt; die Zusammengehörigkeit ist aber in der Sache selbst bestimmt.

Anders ist das bei unserem Wollen. Hier ist die Wahrnehmung unser individueller Daseinsgehalt, wie der Begriff das Allgemeine in uns ist. Was durch den Begriff in ideele Beziehung zur Aufsenwelt tritt, das ist unser eigenes Erlebnis, eine Wahrnehmung an uns selbst. Und zwar nehmen wir uns als thätiges, auf die Aufsenwelt wirksames Wesen wahr. Was ich bei Erkenntnis meines eigenen Wollens in Verbindung bringe, das ist der Begriff mit einer entsprechenden Wahrnehmung, nämlich der einzelnen Willensäufserung.

Digitized by Google

Mit anderen Worten: ich gliedere meine individuelle Fähigkeit (das Wollen) dem allgemeinen Weltgeschehen mit Hilfe meines Denkens ein. Der Inhalt des Begriffs für eine am Horizonte unserer Erfahrung auftretende äufsere Wahrnehmung wird durch Intuition gegeben. Die Intuition ist die Quelle für den Inhalt unseres ganzen Begriffssystems. Die Wahrnehmung zeigt mir nur, welchen Begriff ich aus der Summe meiner Intuitionen im gegebenen Falle anzuwenden habe. Der Inhalt eines Begriffes ist durch die Wahrnehmung zwar bedingt aber nicht hervorgebracht; sondern er ist intuitiv gegeben und durch das Denken mit der Wahrnehmung verbunden. Der begriffliche Inhalt eines Willensaktes ist ebensowenig aus diesem Willensakte abzuleiten. Er wird durch Intuition gewonnen.

Tritt nun die begriffliche Intuition (der ideelle Inhalt) meines Willensaktes vor dessen Wahrnehmung auf, dann ist der Inhalt meines individuellen Thuns das Ergebnis einer ideellen Bestimmung. Der Grund, warum ich aus der Summe der mir möglichen Intuitionen gerade die Eine heraushebe, kann nicht in einem Wahrnehmungsobjekte gesucht werden, sondern liegt in der gegenseitigen, rein ideellen Bedingtheit der Glieder meines Ideensystems. Mit andern Worten: für mein Wollen kann ich keine bestimmenden Elemente in der Wahrnehmungswelt, sondern nur in der Ideenwelt finden. Das Wollen ist durch die Idee bestimmt. — Das Begriffssystem, welches der Aufsenwelt entspricht, ist durch diese Aufsenwelt auch bedingt. Welche Intuition einer Wahrnehmung entspricht, das mufs an letzterer bestimmt werden; und wie sich dann diese

Digitized by Google

Intuition mit unserem übrigen Ideengebäude zusammenschliefst, das ist wieder von dem intuitiven Inhalt abhängig. Die Wahrnehmung bedingt also direkt ihren Begriff, und indirekt dadurch auch ihre Stellung in dem Begriffssysteme der Welt. Der aus dem Begriffssysteme herausgehobene ideelle Inhalt eines Willensaktes, der diesem vorhergeht, ist nur durch das Begriffssystem selbst bestimmt. — Ein Willensakt, der von nichts anderem als von diesem ideellen Inhalte abhängt, ist selbst als ideell, als ein durch die Idee bestimmter aufzufassen. Damit ist natürlich nicht gesagt, dafs alle Willensakte nur ideell bestimmt sind. Es haben alle das menschliche Individuum bestimmenden Faktoren Einfluſs auf dasWollen.

Für den einzelnen Willensakt kommt in Betracht: das Motiv und die Triebfeder. Das Motiv ist der begriffliche Faktor; die Triebfeder ist der Wahrnehmungsfaktor des Wollens. Der begriffliche Faktor oder das Motiv ist der augenblickliche Bestimmungsgrund des Wollens; die Triebfeder der bleibende Bestimmungsgrund des Individuums. Motiv des Wollens kann nur ein reiner Begriff oder ein Begriff mit einem bestimmten Bezug auf das Wahrnehmen sein, d. i. eine Vorstellung. Allgemeine und individuelle Begriffe (Vorstellungen) werden dadurch zu Motiven des Wollens, dafs sie auf das menschliche Individuum wirken und dasselbe in einer gewissen Richtung zum Handeln bestimmen. Ein und derselbe Begriff, beziehungsweise eine und dieselbe Vorstellung wirkt aber auf verschiedene Individuen verschieden. Sie veranlafst verschiedene Menschen zu verschiedenen Handlungen. Das Wollen ist also nicht blofs ein

Digitized by Google

Ergebnis des Begriffes oder der Vorstellung, sondern auch der individuellen Beschaffenheit des Menschen. Diese individuelle Beschaffenheit wollen wir — nach Eduard von Hartmann — die charakterologische Anlage nennen. Die Art, wie Begriff und Vorstellung auf die charakterologische Anlage des Menschen wirken, giebt seinem Leben ein bestimmtes moralisches oder ethisches Gepräge.

Die charakterologische Anlage wird gebildet durch den mehr oder weniger bleibenden Lebensgehalt unseres Subjektes, d. i. durch unseren Vorstellungs- und Gefühlsinhalt. Ob mich eine in mir gegenwärtig auftretende Vorstellung zu einem Wollen anregt, das hängt davon ab, wie sie sich zu meinem übrigen Vorstellungsinhalte und auch zu meinen Gefühlseigentümlichkeiten verhält. Mein Vorstellungsinhalt ist aber wieder bedingt durch die Summe derjenigen Begriffe, die im Verlaufe meines individuellen Lebens mit Wahrnehmungen in Berührung gekommen, d. h. zu Vorstellungen geworden sind. Diese hängt wieder ab von meiner gröfseren oder geringeren Fähigkeit der Intuition und von dem Umkreis meiner Beobachtungen, d. i. von dem subjektiven und dem objektiven Faktor der Erfahrungen, von der inneren Bestimmtheit und dem milieu. Ganz besonders ist meine chrakterologische Anlage durch mein Gefühlsleben bestimmt. Ob ich an einer bestimmten Vorstellung oder einem Begriff Freude oder Schmerz empfinde, davon wird es abhängen, ob ich sie zum Motiv meines Handelns machen will oder nicht. — Dies sind die Elemente, die bei einem Willensakte in Betracht kommen. Die unmittelbar gegenwärtige Vorstellung oder der Begriff, die zum Motiv werden, be-

Digitized by Google

stimmen das Ziel, den Zweck meines Wollens; meine charakterologische Anlage bestimmt mich, auf dieses Ziel meine Thätigkeit zu richten. Die Vorstellung, in der nächsten halben Stunde einen Spaziergang zu machen, bestimmt das Ziel meines Handelns. Diese Vorstellung wird aber nur dann zum Motiv des Wollens erhoben, wenn sie auf eine geeignete charakterologische Anlage auftrifft, d. i. wenn sich durch mein bisheriges Leben in mir die Vorstellungen gebildet haben von der Zweckmäfsigkeit des Spazierengehens, von dem Wert der Gesundheit, und ferner, wenn sich mit der Vorstellung des Spazierengehens in mir das Gefühl der Lust verbindet.

Wir haben somit zu unterscheiden: 1) Die möglichen subjektiven Anlagen, die geeignet sind, bestimmte Vorstellungen und Begriffe zu Motiven zu machen; und 2) die möglichen Vorstellungen und Begriffe, die imstande sind, meine charakterologische Anlage so zu beeinflussen, dafs sich ein Wollen ergiebt. Jene stellen die Triebfedern, diese die Ziele der Sittlichkeit dar.

Die Triebfedern der Sittlichkeit können wir dadurch finden, dafs wir nachsehen, aus welchen Elementen sich das individuelle Leben zusammensetzt.

Die erste Stufe des individuellen Lebens ist das Wahrnehmen, und zwar das Wahrnehmen der Sinne. Wir stehen hier in jener Region unseres individuellen Lebens, wo sich das Wahrnehmen unmittelbar, ohne Dazwischentreten eines Gefühles oder Begriffes in Wollen umsetzt. Die Triebfeder des Menschen, die hierbei in Betracht kommt, wird als Trieb schlechthin bezeichnet. Die Befriedigung unserer niederen, rein

Digitized by

animalischen Bedürfnisse (Hunger, roher Geschlechtsverkehr u. s. w.) kommt auf diesem Wege zustande. Das charakteristische des Trieblebens besteht in der Unmittelbarkeit, mit der die Einzelwahrnehmung das Wollen auslöst. Diese Art der Bestimmung des Wollens, die ursprünglich nur dem niederen Sinnenleben eigen ist, kann aber auch auf die Wahrnehmungen der höheren Sinne ausgedehnt werden. Wir lassen auf die Wahrnehmung irgend eines Geschehens in der Aufsenwelt, ohne weiter nachzudenken und ohne dafs sich uns an die Wahrnehmung ein besonderes Gefühl knüpft, eine Handlung folgen, wie das namentlich im konventionellen Umgange mit Menschen geschieht. Die Triebfeder dieses Handelns bezeichnet man als Takt oder sittlichen Geschmack. Je öfter sich ein solches unmittelbares Auslösen einer Handlung durch eine Wahrnehmung vollzieht, desto geeigneter wird sich der betreffende Mensch erweisen, rein unter dem Einflufs des Taktes zu handeln, d. i. der Takt wird zu seiner charakterologischen Anlage.

Die zweite Sphäre des menschlichen Lebens ist das Fühlen. An die Wahrnehmungen der Aufsenwelt knüpfen sich bestimmte Gefühle. Diese Gefühle können zu Triebfedern des Handelns werden. Wenn ich einen hungernden Menschen sehe, so kann mein Mitgefühl mit demselben die Triebfeder meines Handelns bilden. Solche Gefühle sind etwa: das Schamgefühl, der Stolz, das Ehrgefühl, die Demut, die Reue, das Mitgefühl, das Rache- und Dankbarkeitsgefühl, die Pietät, die Treue, das Liebes- und Pflichtgefühl *).

*) Eine vollständige Zusammenstellung der Prinzipien der Sittlichkeit findet man (vom Standpunkte des metaphysischen

Digitized by Google

Die dritte Stufe des Lebens endlich ist das Denken und Vorstellen. Durch bloſse Überlegung kann eine Vorstellung oder ein Begriff zum Motiv einer Handlung werden. Vorstellungen werden dadurch Motive, daſs wir im Laufe des Lebens fortwährend gewisse Ziele des Wollens an Wahrnehmungen knüpfen, die in mehr oder weniger modifizierter Gestalt immer wiederkehren. Daher kommt es, daſs bei Menschen, die nicht ganz ohne Erfahrung sind, stets mit bestimmten Wahrnehmungen auch die Vorstellungen von Handlungen ins Bewuſstsein treten, die sie in einem ähnlichen Fall ausgeführt oder ausführen gesehen haben. Diese Vorstellungen schweben ihnen als bestimmende Muster bei allen späteren Entschlieſsungen vor, sie werden Glieder ihrer charakterologischen Anlage. Wir können die damit bezeichnete Triebfeder des Wollens die praktische Erfahrung nennen. Die praktische Erfahrung geht allmählich in das rein taktvolle Handeln über. Wenn sich bestimmte typische Bilder von Handlungen mit Vorstellungen von gewissen Situationen des Lebens in unserem Bewuſstsein so fest verbunden haben, daſs wir gegebenen Falles mit Überspringung aller auf Erfahrung sich gründenden Überlegung unmittelbar auf die Wahrnehmung hin ins Wollen übergehen, dann ist dies der Fall.

Die höchste Stufe des individuellen Lebens ist das begriffliche Denken ohne Rücksicht auf einen bestimmten Wahrnehmungsgehalt. Wir bestimmen den Inhalt eines Begriffes durch reine Intuition aus der ideellen

---

Realismus aus) in Eduard von Hartmanns: „Phänomenologie des sittlichen Bewuſstseins“. —

Digitized by Google

Sphäre heraus. Ein solcher Begriff enthält dann zunächst keinen Bezug auf bestimmte Wahrnehmungen. Wenn wir unter dem Einflusse eines auf eine Wahrnehmung deutenden Begriffes, d. i. einer Vorstellung, in das Wollen eintreten, so ist es diese Wahrnehmung, die uns auf dem Umwege durch das begriffliche Denken bestimmt. Wenn wir unter dem Einflusse bloſser Intuitionen handeln, so ist die Triebfeder unseres Handelns das reine Denken. Da man gewohnt ist das reine Denkvermögen in der Philosophie als Vernunft zu bezeichnen, so ist es wohl auch berechtigt, die auf dieser Stufe gekennzeichnete moralische Triebfeder die praktische Vernunft zu nennen. Am klarsten hat von dieser Triebfeder des Wollens Kreyenbühl (Philosophische Monatshefte, Bd. XVIII, Heft 3) gehandelt. Ich rechne seinen darüber geschriebenen Aufsatz zu den bedeutsamsten Erzeugnissen der gegenwärtigen Philosophie, namentlich der Ethik. Kreyenbühl bezeichnet die in Rede stehende Triebfeder als praktisches Apriori, d. h. unmittelbar aus meiner Intuition flieſsenden Antrieb zum Handeln.

Es ist klar, daſs ein solcher Antrieb nicht mehr im strengen Wortsinne zu dem Gebiete der charakterologischen Anlagen gerechnet werden kann. Denn was hier als Triebfeder wirkt, ist nicht mehr ein bloſs Individuelles in mir, sondern der ideelle und folglich allgemeine Inhalt meiner Intuition. Sobald ich die Berechtigung dieses Inhaltes als Grundlage und Ausgangspunkt einer Handlung ansehe, trete ich in das Wollen ein, gleichgültig ob der Begriff bereits zeitlich vorher in mir da war, oder erst unmittelbar vor dem Handeln in mein Bewuſstsein eintritt, d. i.

Digitized by Google

gleichgültig, ob er bereits als Anlage in mir vorhanden war oder nicht.

Zu einem wirklichen Willensakt kommt es nur dann, wenn ein augenblicklicher Antrieb des Handelns in Form eines Begriffes oder einer Vorstellung auf die charakterologische Anlage einwirkt. Ein solcher Antrieb wird dann zum Motiv des Wollens.

Die Motive der Sittlichkeit sind Vorstellungen und Begriffe. Es giebt Ethiker, die auch im Gefühle ein Motiv der Sittlichkeit sehen; sie behaupten z. B. Ziel des sittlichen Handelns sei die Beförderung des gröfstmöglichen Quantums von Lust im handelnden Individuum. Die Lust selbst aber kann nicht Motiv werden, sondern nur eine vorgestellte Lust. Die Vorstellung eines künftigen Gefühles, nicht aber das Gefühl selbst kann auf meine charakterologische Anlage einwirken. Denn das Gefühl selbst ist im Augenblicke der Handlung noch nicht da, soll vielmehr erst durch die Handlung hervorgebracht werden.

Die Vorstellung des eigenen oder fremden Wohles wird aber mit Recht als ein Motiv des Wollens angesehen. Das Prinzip, durch sein Handeln die gröfste Summe eigener Lust zu bewirken, d. i. die individuelle Glückseligkeit zu erreichen, heifst Egoismus. Diese individuelle Glückseligkeit wird entweder dadurch zu erreichen gesucht, dafs man in rücksichtloser Weise nur auf das eigene Wohl bedacht ist und dieses auch auf Kosten des Glückes fremder Individualitäten erstrebt (reiner Egoismus), oder dadurch, dass man das fremde Wohl aus dem Grunde befördert, weil man sich dann mittelbar von den glücklichen fremden Individualitäten

Digitized by

einen günstigen Einfluſs auf die eigene Person verspricht, oder weil man durch Schädigung fremder Individuen auch eine Gefährdung des eigenen Interesses befürchtet (Klugheitsmoral). Der besondere Inhalt der egoistischen Sittlichkeitsprinzipien wird davon abhängen, welche Vorstellung sich der Mensch von seiner eigenen oder der fremden Glückseligkeit macht. Nach dem, was einer als ein Gut des Lebens ansieht (Wohlleben, Hoffnung auf Glückseligkeit, Erlösung von verschiedenen Übeln u. s. w.), wird er den Inhalt seines egoistischen Strebens bestimmen.

Als ein weiteres Motiv ist dann der rein begriffliche Inhalt einer Handlung anzusehen. Dieser Inhalt bezieht sich nicht wie die Vorstellung der eigenen Lust auf die einzelne Handlung allein, sondern auf die Begründung einer Handlung aus einem Systeme sittlicher Prinzipien. Diese Moralprinzipien können in Form abstrakter Begriffe das sittliche Leben regeln, ohne daſs der Einzelne sich um den Ursprung der Begriffe kümmert. Wir empfinden dann einfach die Unterwerfung unter den sittlichen Begriff, der als Gebot über unserem Handeln schwebt, als sittliche Notwendigkeit. Die Begründung dieser Notwendigkeit überlassen wir dem, der die sittliche Unterwerfung fordert, d. i. der sittlichen Autorität, die wir anerkennen (Familienoberhaupt, Staat, gesellschaftliche Sitte, kirchliche Autorität, göttliche Offenbarung). Eine besondere Art dieser Sittlichkeitsprinzipien ist die, wo das Gebot sich nicht durch eine äuſsere Autorität für uns kundgiebt, sondern durch unser eigenes Innere (sittliche Autonomie). Wir glauben dann die Stimme in unserem eigenen Innern zu vernehmen, der wir



Digitized by Google

uns zu unterwerfen haben. Der Ausdruck dieser Stimme ist das Gewissen.

Es bedeutet einen sittlichen Fortschritt, wenn der Mensch zum Motiv seines Handelns nicht einfach das Gebot einer äufseren oder der inneren Autorität macht, sondern wenn er den Grund einzusehen bestrebt ist, aus dem irgend eine Maxime des Handelns als Motiv in ihm wirken soll. Dieser Fortschritt ist der von der autoritativen Moral zu dem Handeln aus sittlicher Einsicht. Der Mensch wird auf dieser Stufe der Sittlichkeit die Bedürfnisse des sittlichen Lebens aufsuchen und sich von der Erkenntnis derselben zu seinen Handlungen bestimmen lassen. Solche Bedürfnisse sind: 1) das gröfstmögliche Wohl der Gesamtmenschheit rein um dieses Wohles willen; 2) der Kulturfortschritt oder die sittliche Entwicklung der Menschheit zu immer gröfserer Vollkommenheit; 3) die Verwirklichung rein intuitiv erfafster individueller Sittlichkeitsziele.

Das gröfstmögliche Wohl der Gesamtmenschheit wird natürlich von verschiedenen Menschen in verschiedener Weise aufgefafst werden. Die obige Maxime bezieht sich nicht auf eine bestimmte Vorstellung von diesem Wohl, sondern darauf, dafs jeder Einzelne, der dies Prinzip anerkennt, bestrebt ist, dasjenige zu thun, was nach seiner Ansicht das Wohl der Gesamtmenschheit am meisten fördert.

Der Kulturfortschritt erweist sich für denjenigen, dem sich an die Güter der Kultur ein Lustgefühl knüpft, als ein spezieller Fall des vorigen Moralprinzips. Er wird nur den Untergang und die Zerstörung mancher Dinge, die auch zum Wohle

Digitized by Google

der Menschheit beitragen, mit in Kauf nehmen müssen. Es ist aber auch möglich, dafs jemand in dem Kulturfortschritt, abgesehen von dem damit verbundenen Lustgefühl, eine sittliche Notwendigkeit erblickt. Dann ist derselbe für ihn ein besonderes Moralprinzip neben dem vorigen.

Sowohl die Maxime des Gesamtwohles wie auch jene des Kulturfortschrittes beruht auf der Vorstellung, d. i. auf der Beziehung, die man dem Inhalt der sittlichen Ideen zu bestimmten Erlebnissen (Wahrnehmungen) giebt. Das höchste denkbare Sittlichkeitsprinzip ist aber das, welches keine solche Beziehung von vornherein enthält, sondern aus dem Quell der reinen Intuition entspringt und erst nachher die Beziehung zur Wahrnehmung (zum Leben) sucht. Die Bestimmung, was zu wollen ist, geht hier von einer andern Instanz aus als in den vorhergehenden Fällen. Wer dem sittlichen Prinzip des Gesamtwohles huldigt, der wird bei allen seinen Handlungen zuerst fragen, was zu diesem Gesamtwohl seine Ideale beitragen. Wer sich zu dem sittlichen Prinzip des Kulturfortschrittes bekennt, wird es hier ebenso machen. Es giebt aber ein höheres, das in dem einzelnen Falle nicht von einem bestimmten einzelnen Sittlichkeitsziel ausgeht, sondern welches allen Sittlichkeitsmaximen einen gewissen Wert beilegt, und im gegebenen Falle immer fragt, ob denn hier das eine oder das andere Moralprinzip das wichtigere ist. Es kann vorkommen, dafs jemand unter gegebenen Verhältnissen die Förderung des Kulturfortschritts, unter andern die des Gesamtwohls, im dritten Falle die Förderung des eigenen Wohles für das richtige ansieht und zum Motiv seines Handelns



Digitized by Google

macht. Wenn aber alle andern Bestimmungsgründe erst an zweite Stelle treten, dann kommt in erster Linie die begriffliche Intuition selbst in Betracht. Damit fallen alle andern Motive weg, und nur der Ideengehalt der Handlung wirkt als Motiv derselben.

Wir haben unter den Stufen der charakterologischen Anlage diejenige als die höchste bezeichnet, die als reines Denken, als praktische Vernunft wirkt. Unter den Motiven haben wir jetzt als das höchste die begriffliche Intuition bezeichnet. Bei genauerer Überlegung stellt sich alsbald heraus, dafs auf dieser Stufe der Sittlichkeit Triebfeder und Motiv zusammenfallen, d. i., dafs weder eine vorherbestimmte charakterologische Anlage, noch ein äufseres, normativ angenommenes sittliches Prinzip auf unser Handeln wirken. Die Handlung ist also keine schablonenmäfsige, die nach den Regeln eines Moralcodex ausgeführt wird, und auch keine solche, die der Mensch auf äufseren Anstofs hin automatenhaft vollzieht, sondern eine schlechthin durch ihren ideàlen Gehalt bestimmte.

Zur Voraussetzung hat eine solche Handlung die Fähigkeit der moralischen Intuitionen. Wem die Fähigkeit fehlt, sich für den einzelnen Fall seine besondere Sittlichkeitsmaxime zu schaffen, der wird es auch nie zum wahrhaft individuellen Wollen bringen.

Der gerade Gegensatz dieses Sittlichkeitsprinzips ist das Kant'sche: „Handle so, dafs die Grundsätze deines Handelns für alle Menschen gelten können." Dieser Satz ist der Tod alles individuellen Handelns. Nicht wie alle Menschen handeln würden, kann für mich mafsgebend sein, sondern was für mich in dem individuellen Falle zu thun ist.

Digitized by

Ein oberflächliches Urteil könnte vielleicht diesen Ausführungen einwenden: wie kann das Handeln zugleich individuell auf den besondern Fall und die besondere Situation geprägt und doch rein ideell aus der Intuition heraus bestimmt sein? Dieser Einwand beruht auf einer Verwechselung von sittlichem Motiv und wahrnehmbarem Inhalt der Handlung. Der letztere kann Motiv sein, und ist es auch z. B. beim Kulturfortschritt, beim Handeln aus Egoismus u. s. w.; beim Handeln auf Grund rein sittlicher Intuition ist er es nicht. Mein Ich richtet seinen Blick natürlich auf diesen Wahrnehmungsinhalt, bestimmen läfst es sich durch denselben nicht. Dieser Inhalt wird nur benützt, um sich einen Erkenntnisbegriff zu bilden, den dazu gehörigen moralischen Begriff entnimmt das Ich nicht aus dem Objekte. Der Erkenntnisbegriff aus einer betimmten Situation, der ich gegenüberstehe, ist nur dann zugleich ein moralischer Begriff, wenn ich auf dem Standpunkte eines bestimmten Moralprinzips stehe. Wenn ich auf dem Boden der Kulturentwicklungsmoral stehe, dann gehe ich mit gebundener Marschroute in der Welt umher. Aus jedem Geschehen, das ich wahrnehme und das mich beschäftigen kann, entspringt zugleich eine sittliche Pflicht; nämlich mein Scherflein beizutragen, damit das betreffende Geschehen in den Dienst der Kulturentwickelung gestellt werde. Ausser dem Begriff, der mir den naturgesetzlichen Zusammenhang eines Geschehens oder Dinges enthüllt, haben die letztern auch noch eine sittliche Etikette umgehängt, die für mich, das moralische Wesen, eine ethische Anweisung enthält, wie ich mich zu benehmen habe. Diese sittliche Etikette fällt auf einem höheren Stand-

Digitized by Google

punkte weg, und die Art meines Handelns ergiebt sich in jedem einzelnen Falle aus meiner Idee; und zwar aus der Idee, die mir dem konkreten Fall gegenüber aufgeht.

Die Menschen sind dem Intuitionsvermögen nach verschieden. Dem Einen sprudeln die Ideen zu, der andere erwirbt sich sie mühselig. Die Situationen, in denen die Menschen leben, und die den Schauplatz ihres Handelns abgeben, sind nicht weniger verschieden. Wie ein Mensch handelt, wird also abhängen von der Art, wie sein Intuitionsvermögen einer bestimmten Situation gegenüber wirkt. Die Summe der in uns wirksamen Ideen, den realen Inhalt unserer Intuitionen, macht das aus, was bei aller Allgemeinheit der Ideenwelt in jedem Menschen individuell geartet ist. Insofern dieser intuitive Inhalt auf das Handeln geht, ist er der Sittlichkeitsgehalt des Individuums. Das Auslebenlassen dieses Gehalts ist die moralische Maxime dessen, der alle andern Moralprinzipien als untergeordnet betrachtet. Man kann diesen Standpunkt den ethischen Individualismus nennen.

Das Mafsgebende einer Handlung im konkreten Falle ist das Auffinden der entsprechenden, ganz individuellen Intuition. Auf dieser Stufe der Sittlichkeit kann von allgemeinen Sittlichkeitsbegriffen (Normen, Gesetzen) nicht die Rede sein. Allgemeine Normen setzen immer konkrete Thatsachen voraus, aus denen sie abgeleitet werden können. Durch das menschliche Handeln werden aber Thatsachen erst geschaffen.

Wenn wir das Gesetzmäfsige (Begriffliche in dem Handeln der Individuen, Völker und Zeitalter) aufsuchen, so erhalten wir eine Ethik, aber nicht als Wissenschaft von sittlichen Normen, sondern als Natur-

Digitized by

lehre der Sittlichkeit. Erst die hierdurch gewonnenen Gesetze verhalten sich zum menschlichen Handeln so wie die Naturgesetze zu einer besonderen Erscheinung. Sie sind aber durchaus nicht identisch mit den Gesetzen, die wir unserm Handeln zu Grunde legen. Wenn ich oder ein anderer später über meine Handlung nachdenken, kann es herauskommen, welche Sittlichkeitsmaximen bei derselben in Betracht kommen. Während ich handle, bewegt mich nicht die Sittlichkeitsmaxime, sondern die Liebe zu dem Objekt, das ich durch meine Handlung verwirklichen will. Ich frage keinen Menschen und auch keinen Moralcodex: soll ich diese Handlung ausführen, sondern ich führe sie aus, sobald ich die Idee davon gefafst habe. Nur dadurch ist sie meine Handlung. Wer handelt, weil er bestimmte sittliche Normen anerkennt, dessen Handlung ist das Ergebnis der in seinem Moralcodex stehenden Prinzipien. Er ist blofs der Vollstrecker. Er ist ein höherer Automat. Werfet einen Anlafs zum Handeln in sein Bewufstsein, und alsbald setzt sich das Räderwerk seiner Moralprinzipien in Bewegung und läuft in gesetzmäfsiger Weise ab, um eine christliche, humane, selbstlose oder eine Handlung des kulturgeschichtlichen Fortschrittes zu vollbringen. Nur wenn ich meiner Liebe zu dem Objekte folge, dann bin ich es selbst, der handelt. Ich erkenne auf dieser Stufe der Sittlichkeit keinen Herrn über mich, nicht die äufsere Autorität, nicht die sogenannte Stimme meines Gewissens. Ich erkenne kein äufseres Prinzip meines Handelns an, weil ich in mir selbst den Grund des Handelns, die Liebe zur Handlung, gefunden habe. Ich prüfe nicht, ob meine Handlung gut oder böse ist;

Digitized by Google

ich vollziehe sie, weil ich in sie verliebt bin. Ich frage mich auch nicht: wie würde ein anderer Mensch in meinem Falle handeln, sondern ich handle, wie ich, diese besondere Individualität, will. Nicht das allgemein Übliche, die allgemeine Sitte, eine allgemeinmenschliche Maxime, eine sittliche Norm leitet mich, sondern meine Liebe zur That. Ich fühle keinen Zwang, nicht den Zwang der Natur, die mich bei meinen Trieben leitet, nicht den Zwang der sittlichen Gebote, sondern ich will einfach ausführen, was in mir liegt.

Die Verteidiger der allgemeinen sittlichen Normen werden zu diesen Ausführungen sagen: wenn jeder das Recht hat, sich auszuleben und zu thun, was ihm beliebt, dann ist kein Unterschied zwischen guter Handlung und Verbrechen; jede Gaunerei, die in mir liegt, hat gleichen Anspruch sich auszuleben, wie die Intention, dem allgemeinen Besten zu dienen. Nicht der Umstand, dafs ich eine Handlung der Idee nach ins Auge gefafst habe, kann für mich, als sittlichen Menschen mafsgebend sein, sondern nachherige Prüfung, ob sie gut oder böse ist. Nur im ersteren Falle werde ich sie ausführen.

Meine Entgegnung auf diesen Einwand ist die: dafs ich nicht spreche von Kindern und auch nicht von Menschen, die ihren tierischen oder sozialen Instinkten folgen. Ich spreche von Menschen, die fähig sind, sich zum Ideengehalte der Welt zu erheben. Dafs die That des Verbrechers in gleichem Sinn ein Ausleben der Individualität genannt wird, wie die Verkörperung reiner Intuition, ist nur möglich in einem Zeitalter, wo unreife Menschen die blinden Triebe zur Individualität des Menschen zählen. Der tierische Trieb, der zum Verbrechen treibt, gehört

Digitized by

nicht zum Individuellen des Menschen, sondern zum Allgemeinsten in ihm, zu dem, was bei allen Individuen in gleichem Maſse geltend ist. Das Individuelle in mir ist nicht mein Organismus mit seinen Trieben und Gefühlen, sondern das ist die einige Ideenwelt, die in diesem Organismus aufleuchtet. Meine Triebe, Instinkte, Leidenschaften begründen nichts weiter in mir, als daſs ich zur allgemeinen Gattung Mensch gehöre; der Umstand, daſs sich ein Ideelles in diesen Trieben, Leidenschaften und Gefühlen auf eine besondere Art auslebt, begründet meine Individualität. Durch meine Instinkte, Triebe bin ich ein Mensch, von denen zwölf ein Dutzend machen; durch die besondere Form der Idee, durch die ich mich innerhalb des Dutzend als Ich bezeichne, bin ich Individuum. Nach der Verschiedenheit meiner tierischen Natur könnte mich nur ein mir fremdes Wesen von andern unterscheiden; durch mein Denken, d. h. durch das thätige Erfassen dessen, was sich als Ideelles in meinem Organismus auslebt, unterscheide ich mich selbst von andern. Man kann also von der Handlung des Verbrechers gar nicht sagen, daſs sie aus der Idee hervorgeht. Ja, das ist gerade das Charakteristische der Verbrecherhandlungen, daſs sie aus den auſserideellen Elementen des Menschen sich herleiten.

Eine Handlung, deren Grund in dem ideellen Teil meines individuellen Wesens liegt, ist frei, jede andere, gleichgültig, ob sie aus dem Zwange der Natur oder aus der Nötigung einer sittlichen Norm vollzogen wird, ist unfrei.

Frei ist nur der Mensch, der in jedem Augenblicke seines Lebens sich selbst zu folgen in der Lage

Digitized by Google

ist. Eine sittliche That ist nur meine That, wenn sie in dieser Auffassung eine freie genannt werden kann.

Die Handlung aus Freiheit schliefst die sittlichen Gesetze nicht etwa aus, sondern ein; sie erweist sich nur als höher stehend gegenüber derjenigen, die von diesen Gesetzen diktiert ist. Warum sollte meine Handlung denn weniger dem Gesamtwohle dienen, wenn ich sie aus Liebe gethan habe, als dann, wenn ich sie aus dem Grunde vollbracht habe, weil dem Gesamtwohle zu dienen eine Pflicht ist? Der Pflichtbegriff schliefst die Freiheit aus, weil er das Individuelle nicht anerkennen will, sondern Unterwerfung des letztern unter eine allgemeine Norm fordert. Die Freiheit des Handelns ist nur denkbar vom Standpunkte des ethischen Individualismus aus.

Wie ist aber ein Zusammenleben der Menschen möglich, wenn jeder nur bestrebt ist, seine Individualität zur Geltung zu bringen? Damit ist wieder ein Einwand des Moralismus gekennzeichnet. Dieser glaubt, eine Gemeinschaft von Menschen sei nur möglich, wenn sie alle vereinigt sind durch eine gemeinsame sittliche Ordnung. Der Moralismus versteht eben die Einigkeit der Ideenwelt nicht. Er begreift nicht, dafs die Ideenwelt, die in mir thätig ist, keine andere ist als die in meinem Mitmenschen. Der Unterschied zwischen mir und meinem Mitmenschen liegt durchaus nicht darin, dafs wir in zwei ganz verschiedenen Geisteswelten leben, sondern dafs er aus der uns gemeinsamen Ideenwelt andere Intuitionen empfängt als ich. Er will seine Intuitionen ausleben, ich die meinigen. Wenn wir beide wirklich aus der Idee schöpfen und keinen äufseren (physischen oder

Digitized by

moralischen) Antrieben folgen, so können wir uns nur in dem gleichen Streben, in denselben Intentionen begegnen. Ein sittliches Mifsverstehen, ein Aufeinanderprallen ist bei sittlich freien Menschen ausgeschlossen. Nur der sittlich Unfreie, der dem Naturtrieb oder dem Pflichtgebot folgt, stöfst den Nebenmenschen zurück, wenn er nicht dem gleichen Instinkt und dem gleichen Gebot folgt. Leben und Lebenlassen ist die Grundmaxime der freien Menschen. Sie kennen kein Sollen; wie sie in einem besonderen Falle wollen werden, das wird ihnen ihr Ideenvermögen sagen.

Läge nicht in der menschlichen Wesenheit der Urgrund zur Verträglichkeit; man würde sie ihr durch keine äufseren Gesetze einimpfen! Nur weil die menschlichen Individuen Eines Geistes sind, können sie sich auch nebeneinander ausleben. Der Freie lebt in dem Vertrauen darauf los, dafs der andere Freie mit ihm einer geistigen Welt angehört und sich in seinen Intentionen mit ihm begegnen wird. Der Freie verlangt von seinen Mitmenschen keine Übereinstimmung, aber er erwartet sie, weil sie in der menschlichen Natur liegt.

Es wird viele geben, die da sagen: der Begriff des freien Menschen, den du da entwirfst, ist eine Chimäre, ist nirgends verwirklicht. Wir haben es aber mit wirklichen Menschen zu thun, und bei denen ist auf Sittlichkeit nur zu hoffen, wenn sie einem Sittengebote gehorchen, wenn sie ihre sittliche Mission als Pflicht auffassen und nicht frei ihren Neigungen und ihrer Liebe folgen. Ich bezweifle das keineswegs. Nur ein Blinder könnte es. Aber dann hinweg mit

Digitized by Google

aller Heuchelei der Sittlichkeit. Saget einfach: die menschliche Natur mufs zu ihren Handlungen gezwungen werden, solange sie nicht frei ist. Ob man die Unfreiheit durch physische Mittel oder durch Sittengesetze bezwingt, ob der Mensch unfrei ist, weil er seinem mafslosen Geschlechtstrieb folgt oder darum, weil er in den Fesseln konventioneller Sittlichkeit eingeschnürt ist, ist ganz gleichgültig. Man behaupte aber nur nicht, dafs ein solcher Mensch mit Recht eine Handlung die seinige nennt, da er doch von einer fremden Gewalt dazu getrieben ist. Aber mitten aus der Zwangsordnung heraus erheben sich die freien Geister, die sich selbst finden in dem Wust von Sitte, Gesetzeszwang, Religionsübung u. s. w. Frei sind sie, insofern sie nur sich folgen, unfrei, insofern sie sich unterwerfen. Wer von uns kann sagen, dafs er in allen seinen Handlungen wirklich frei ist? Aber in jedem von uns wohnt eine tiefere Wesenheit, in der sich der freie Mensch ausspricht.

Aus Handlungen der Freiheit und der Unfreiheit setzt sich unser Leben zusammen. Wir können aber den Begriff des Menschen nicht zu Ende denken, ohne auf den freien Geist als die reinste Ausprägung der menschlichen Natur zu kommen. Wahrhaft Menschen sind wir doch nur, insofern wir frei sind.

Das ist ein Ideal, werden viele sagen. Ohne Zweifel, aber ein solches, das sich in unserer Wesenheit als reales Element an die Oberfläche arbeitet. Es ist kein erdachtes oder erträumtes Ideal, sondern ein solches, das Leben hat und das sich auch in der unvollkommensten Form seines Daseins deutlich ankündigt. Wäre der Mensch ein blofses Naturwesen, dann

Digitized by

wäre das Aufsuchen von Idealen, d. i. von Ideen, die augenblicklich unwirksam sind, deren Verwirklichung aber gefordert wird, ein Unding. An dem Dinge der Aufsenwelt ist die Idee durch die Wahrnehmung bestimmt; wir haben das unserige gethan, wenn wir den Zusammenhang von Idee und Wahrnehmung erkannt haben. Beim Menschen ist das nicht so. Die Summe seines Daseins ist nicht ohne ihn selbst bestimmt; sein Begriff (freier Geist) ist mit dem Wahrnehmungsbilde „Mensch“ nicht im voraus objektiv vereinigt, um blofs nachher durch die Erkenntnis festgestellt zu werden. Der Mensch mufs selbstthätig seinen Begriff mit der Wahrnehmung Mensch vereinigen. Begriff und Wahrnehmung decken sich hier nur, wenn sie der Mensch selbst zur Deckung bringt. Er kann es aber nur, wenn er den Begriff des freien Geistes, d. i. seinen eigenen Begriff, gefunden hat. In der objektiven Welt ist uns durch unsere Organisation ein Grenzstrich gezogen zwischen Wahrnehmung und Begriff; das Erkennen überwindet diese Grenze. In der subjektiven Natur ist diese Grenze nicht minder vorhanden; der Mensch überwindet sie im Laufe seiner Entwicklung, indem er in seiner Erscheinung seinen Begriff zur Ausgestaltung bringt. So führt uns sowohl das intellektuelle wie das sittliche Leben des Menschen auf seine Doppelnatur: das Wahrnehmen (unmittelbares Erleben) und Denken. Das intellektuelle Leben überwindet die Doppelnatur durch die Erkenntnis, das sittliche durch die thatsächliche Verwirklichung des freien Geistes. Jedes Wesen hat seinen eingeborenen Begriff (das Gesetz seines Seins und Wirkens); aber er ist in den Aufsendingen unzertrennlich mit

Digitized by Google

der Wahrnehmung verbunden und nur innerhalb unseres geistigen Organismus von dieser abgesondert. Beim Menschen selbst ist Begriff und Wahrnehmung zunächst thatsächlich getrennt, um von ihm ebenso thatsächlich vereinigt zu werden. Man kann einwenden: unserer Wahrnehmung des Menschen entspricht in jedem Augenblicke seines Lebens ein bestimmter Begriff, sowie jedem anderen Dinge auch. Ich kann mir den Begriff eines Schablonenmenschen bilden und kann einen solchen auch als Wahrnehmung gegeben haben; wenn ich zu diesem auch noch den Begriff des freien Geistes bringe, so habe ich zwei Begriffe für dasselbe Objekt.

Das ist einseitig gedacht. Ich bin als Wahrnehmungsobjekt einer fortwährenden Veränderung unterworfen. Als Kind war ich ein anderer, ein anderer als Jüngling und als Mann. Ja, in jedem Augenblicke ist mein Wahrnehmungsbild ein anderes als in den vorangehenden. Diese Veränderungen können sich in dem Sinne vollziehen, dafs sich in ihnen nur immer derselbe (Schablonenmensch) ausspricht, oder dafs sie den Ausdruck des freien Geistes darstellen. Diesen Veränderungen ist das Wahrnehmungsobjekt meines Handelns unterworfen.

Es ist in dem Wahrnehmungsobjekt Mensch die Möglichkeit gegeben, sich umzubilden, wie im Pflanzenkeim die Möglichkeit liegt, zur ganzen Pflanze zu werden. Die Pflanze wird sich umbilden wegen der objektiven, in ihr liegenden Gesetzmäfsigkeit; der Mensch bleibt in seinem unvollendeten Zustande, wenn er nicht den Umbildungsstoff in sich selbst aufgreift, und sich durch eigene Kraft umbildet. Die Natur

Digitized by Google

macht aus dem Menschen blofs ein Naturwesen; die Gesellschaft ein gesetzmäfsig handelndes; ein freies Wesen kann er nur selbst aus sich machen. Die Natur läfst den Menschen in einem gewissen Stadium seiner Entwicklung aus ihren Fesseln los; die Gesellschaft führt diese Entwicklung bis zu einem weiteren Punkte; den letzten Schliff kann nur der Mensch selbst sich geben.

Der Standpunkt der freien Sittlichkeit behauptet also nicht, dafs der freie Geist die einzige Gestalt ist, in der ein Mensch existieren kann. Sie sieht in der freien Geistigkeit nur das letzte Entwicklungsstadium des Menschen. Damit ist nicht geleugnet, dafs das Handeln nach Normen als Entwicklungsstufe seine Berechtigung habe. Es kann nur nicht als absoluter Sittlichkeitsstandpunkt anerkannt werden. Der freie Geist aber überwindet die Normen in dem Sinne, dafs er sie nicht als Gebote empfindet, sondern sein Handeln nach seinen Impulsen (Intuitionen) einrichtet.

Wenn Kant von der Pflicht sagt: „Pflicht! du erhabener, grofser Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst," der du „ein Gesetz aufstellst . . ., vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im Geheimen ihm entgegenwirken"; so erwidert der freie Geist: „Freiheit! du freundlicher, menschlicher Name, der du alles sittlich Beliebte, was meinem Menschentum am meisten schmeichelt, in dir fassest, und mich zu niemandes Diener machst, der du kein Gesetz aufstellst, sondern abwartest, was meine Neigung selbst als Gesetz verkünden wird, weil sie jedem auferzwungenen Gesetze Widerstand leistet."

Digitized by Google

Das ist der Gegensatz von gesetzmäfsiger und freier Sittlichkeit.

Der Philister, der in dem Staate die verkörperte Sittlichkeit sieht, wird in dem freien Geist einen Staatsgefährlichen sehen. Er thut es aber nur, weil sein Blick eingeengt ist in eine bestimmte Zeitepoche. Wenn er über dieselbe hinausblicken könnte, so müfste er alsbald finden, dafs der freie Geist selten nötig hat, über die Gesetze seines Staates hinauszugehen, nie aber sich mit ihnen in einen wirklichen Widerspruch zu setzen. Denn die Staatsgesetze sind sämtlich aus Intuitionen freier Geister entsprungen, ebenso wie alle anderen objektiven Sittlichkeitsgesetze. Kein Gesetz wird durch Familienautorität ausgeübt, das nicht einmal von einem Ahnherrn als solches intuitiv erfafst und festgesetzt worden wäre; auch die konventionellen Gesetze der Sittlichkeit werden von bestimmten Menschen zuerst aufgestellt; und die Staatsgesetze entstehen stets im Kopfe eines Staatsmannes. Diese Geister haben die Gesetze über die anderen Menschen gesetzt, und unfrei wird nur der, welcher diesen Ursprung vergifst, und sie entweder zu göttlichen Geboten, zu objektiven sittlichen Pflichtbegriffen oder zur befehlenden Stimme seines eigenen Gewissens macht. Wer den Ursprung aber nicht übersieht, sondern ihn in dem Menschen sucht, der wird damit rechnen als mit einem Gliede derselben Ideenwelt, aus der auch er seine sittlichen Intuitionen holt. Glaubt er bessere zu haben, so sucht er sie an die Stelle der bestehenden zu bringen; findet er diese berechtigt, dann handelt er ihnen gemäfs, als wenn sie seine eigenen wären.

Digitized by

Der Mensch ist nicht da, um eine sittliche Weltordnung zu begründen. Wer dies behauptet, steht in Bezug auf Menschheitswissenschaft noch auf demselben Standpunkt, auf dem jene Naturwissenschaft stand, die da glaubte: der Stier hätte Hörner, damit er stofsen könne. Die Naturforscher haben glücklich den objektiven Zweckbegriff zu den Toten geworfen. Die Ethik kann sich schwerer davon frei machen. Aber so wie die Hörner nicht wegen des Stofsens da sind, sondern das Stofsen durch die Hörner; so ist der Mensch nicht wegen der Sittlichkeit da, sondern die Sittlichkeit durch den Menschen. Der freie Mensch handelt, weil er eine sittliche Idee hat; aber er handelt nicht, damit er sittlich sei. Die menschlichen Individuen sind die Voraussetzung der sittlichen Weltordnung.

Das menschliche Individuum ist Quell aller Sittlichkeit und Mittelpunkt alles Lebens. Der Staat, die Gesellschaft sind nur da, weil sie sich als notwendige Folge des Individuallebens ergeben. Dafs dann der Staat und die Gesellschaft wieder zurückwirken auf das Individualleben, ist ebenso begreiflich, wie der Umstand, dafs das Stofsen, das durch die Hörner da ist, wieder zurückwirkt auf die weitere Entwicklung der Hörner des Stieres, die bei längerem Nichtgebrauch verkümmern würden. Ebenso mufs das Individuum verkümmern, wenn es aufserhalb der menschlichen Gemeinschaft ein abgesondertes Dasein führt. Darum bildet sich ja gerade die gesellschaftliche Ordnung, um im günstigen Sinne wieder zurück auf das Individuum zu wirken.



Digitized by Google

## XI.

## Freiheitsphilosophie und Monismus.

Der naive Mensch, der nur als wirklich gelten läfst, was er mit Augen sehen und mit Händen greifen kann, fordert auch für sein sittliches Leben Beweggründe, die mit den Sinnen wahrnehmbar sind. Er fordert ein Wesen, das ihm diese Beweggründe auf eine seinen Sinnen verständliche Weise mitteilt. Er wird von einem Menschen, den er für weiser und mächtiger hält als sich selbst, oder dem er aus einem andern Grunde als eine über ihn stehende Macht anerkennt, diese Beweggründe als Gebote sich diktieren lassen. Es ergeben sich auf diese Weise als sittliche Prinzipien die schon früher genannten, der Familien-, staatlichen, gesellschaftlichen, kirchlichen und göttlichen Autorität. Der befangenste Mensch glaubt noch einem einzelnen andern Menschen; der etwas fortgeschrittenere läfst sich sein sittliches Verhalten von einer Mehrheit (Staat, Gesellschaft) diktieren. Immer sind es wahrnehmbare Mächte, auf die er baut. Wem endlich die Überzeugung aufdämmert, dafs dies doch

Digitized by Google

im Grunde ebenso schwache Menschen sind wie er, der sucht bei einer höheren Macht Auskunft, bei einem göttlichen Wesen, das er sich aber mit sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften ausstattet. Er läfst sich von diesem Wesen den begrifflichen Inhalt seines sittlichen Lebens wieder auf wahrnehmbare Weise vermitteln, sei es, dafs der Gott im brennenden Dornbusche erscheint, sei es, dafs er in leibhaftig-menschlicher Gestalt unter den Menschen wandelt und ihren Ohren vernehmbar sagt, was sie thun und nicht thun sollen.

Die höchste Entwicklungsstufe des naiven Realismus auf dem Gebiete der Sittlichkeit ist die, wo das Sittengebot (sittliche Idee) von jeder fremden Wesenheit abgetrennt und hypothetisch als absolute Kraft im eigenen Innern gedacht wird. Was der Mensch zuerst als Stimme Gottes vernahm, das vernimmt er jetzt als selbständige Macht in seinem Innern und nennt es Gewissen.

Damit ist aber die Stufe des naiven Bewufstseins bereits verlassen, und wir sind eingetreten in die Region, wo die Sittengesetze als Normen verselbständigt werden. Sie haben dann keinen Träger mehr, sondern werden zu metaphysischen Wesenheiten, die durch sich selbst existieren. Sie sind analog den unsichtbar-sichtbaren Kräften des metaphysischen Realismus. Sie treten auch immer als Begleiterscheinung des metaphysischen Realismus auf. Der metaphysische Realismus bezieht ja die uns gegebene Wahrnehmungswelt und die von uns gedachte Begriffssphäre auf ein aufserhalb liegendes Wesen an sich. In dieser seiner zweiten Welt mufs er auch den Ursprung der Sittlichkeit suchen. Es giebt da verschiedene Möglich-



Digitized by Google

keiten. Ist das Wesen an sich ein gedankenloses, nach rein mechanischen Gesetzen wirkendes, wie es der moderne Materialismus sich vorstellt, dann wird es auch das menschliche Individuum durch rein mechanische Notwendigkeit aus sich hervorbringen samt allem, was an diesem ist. Das Bewufstsein unserer Freiheit kann dann nur eine Illusion sein. Denn während ich mich für den Schöpfer meiner Handlung halte, wirkt in mir die mich zusammensetzende Materie und ihre Bewegungsvorgänge. Ich glaube mich frei; alle meine Handlungen sind aber thatsächlich nur Ergebnisse des meinem leiblichen und geistigen Organismus zu Grunde liegenden Stoffwechsels. Nur weil wir die uns zwingenden Motive nicht kennen, haben wir das Gefühl der Freiheit. „Wir müssen hervorheben, dafs das Gefühl der Freiheit auf der Abwesenheit äufserer zwingender Motive beruht." „Unser Handeln ist necessitiert wie unser Denken." (Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie S. 207 f.)

Eine andere Möglichkeit ist die, dafs jemand in einem geistigen Wesen das hinter den Erscheinungen steckende Absolute sieht. Dann wird er auch den Antrieb zum Handeln in einer geistigen Kraft suchen. Er wird die in seiner Vernunft auffindbaren Sittenprinzipien für einen Ausflufs dieses Wesens an sich ansehen, das mit dem Menschen seine besonderen Absichten hat. Die Sittengesetze erscheinen dem Dualisten dieser Richtung als von dem Absoluten diktiert, und der Mensch hat durch seine Vernunft einfach diese Ratschlüsse des absoluten Wesens zu erforschen und auszuführen. Die sittliche Weltordnung erscheint dem Dualisten als wahrnehmbarer Abglanz einer hinter

Digitized by Google

derselben stehenden höheren Ordnung. Die irdische Sittlichkeit ist die Erscheinung der göttlichen Weltordnung. Nicht der Mensch ist es, auf den es in dieser sittlichen Ordnung ankommt, sondern auf das Wesen an sich, auf Gott. Der Mensch soll das, was Gott will. Eduard von Hartmann, der das Wesen an sich als Gottheit vorstellt, für die das eigene Dasein Leiden ist, glaubt, dieses göttliche Wesen habe die Welt erschaffen, damit es durch dieselbe von seinem unendlich grofsen Leiden erlöst werde. Dieser Philosoph sieht daher die sittliche Entwicklung der Menschheit als einen Prozefs an, der dazu da ist, die Gottheit zu erlösen. „Nur durch den Aufbau einer sittlichen Weltordnung von seiten vernünftiger selbstbewufster Individuen kann der Weltprozefs seinem Ziel entgegengeführt werden." „Das reale Dasein ist die Inkarnation der Gottheit, der Weltprozefs die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes, und zugleich der Weg der Erlösung des im Fleische Gekreuzigten; die Sittlichkeit aber ist die Mitarbeit an der Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungsweges." (Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewufstseins § 871.) Hier handelt der Mensch nicht, weil er will, sondern er soll handeln, weil Gott erlöfst sein will. Wie der materialistische Dualist den Menschen zum Automaten macht, dessen Handeln nur das Ergebnis rein mechanischer Gesetzmäfsigkeit ist, so macht ihn der spiritualistische Dualist (d. i. derjenige, der das Absolute, das Wesen an sich, in einem geistigen sieht) zum Sklaven des Willens jenes Absoluten. Freiheit ist innerhalb des Materialismus sowie des Spiritualis-

Digitized by Google

mus, überhaupt innerhalb des metaphysischen Realismus, ausgeschlossen.

Der naive wie der metaphysische Realismus müssen konsequenterweise aus einem und demselben Grunde die Freiheit leugnen, weil sie in dem Menschen nur den Vollstrecker oder Vollzieher von notwendig ihm aufgedrängten Prinzipien sehen. Der naive Realismus tötet die Freiheit durch Unterwerfung unter die Autorität eines wahrnehmbaren oder nach Analogie der Wahrnehmungen gedachten Wesens oder endlich unter die abstrakte Stimme seines Gewissens; der Metaphysiker kann die Freiheit nicht anerkennen, weil er den Menschen von einem „Wesen an sich" mechanisch oder moralisch bestimmt sein läfst.

Der Monismus wird die teilweise Berechtigung des naiven Realismus anerkennen müssen, weil er die Berechtigung der Wahrnehmungswelt anerkennt. Wer unfähig ist, die sittlichen Ideen durch Intuition hervorzubringen, der mufs sie von andern empfangen. Insoweit der Mensch seine sittlichen Prinzipien von aufsen empfängt, ist er thatsächlich unfrei. Aber der Monismus schreibt der Idee neben der Wahrnehmung eine gleiche Bedeutung zu. Die Idee kann aber nur im menschlichen Individuum zur Erscheinung kommen. Insofern der Mensch den Antrieben von dieser Seite folgt, ist er frei. Der Monismus spricht aber der Metaphysik alle Berechtigung ab, folglich auch den von sogenannten „Wesen an sich" herrührenden Antrieben des Handelns. Der Mensch kann nach monistischer Auffassung unfrei handeln, wenn er einem wahrnehmbaren äufseren Zwange folgt; er kann frei handeln, wenn er nur sich selbst gehorcht. Einen unbewufsten,

Digitized by Google

hinter Wahrnehmung und Begriff steckenden Zwang kann der Monismus nicht anerkennen. Wenn jemand von einer Handlung seines Mitmenschen behauptet: sie sei unfrei vollbracht, so mufs er innerhalb der wahrnehmbaren Welt das Ding, oder den Menschen, oder die Einrichtung nachweisen, die jemand zu seiner Handlung veranlafst haben; wenn der Behauptende sich auf Ursachen des Handelns aufserhalb der sinnlich und geistig wirklichen Welt beruft, dann kann sich der Monismus auf eine solche Behauptung nicht einlassen.

Nach monistischer Auffassung handelt der Mensch teils unfrei, teils frei. Er findet sich als unfrei in der Welt der Wahrnehmungen vor und verwirklicht in sich den freien Geist.

Die sittlichen Gebote, die der Metaphysiker als Ausflüsse einer höheren Macht ansehen mufs, sind dem Bekenner des Monismus Gedanken der Menschen; die sittliche Weltordnung ist ihm weder der Abklatsch einer rein mechanischen Naturordnung, noch einer göttlichen Weltregierung, sondern durchaus freies Menschenwerk. Der Mensch hat nicht den Willen Gottes in der Welt, sondern seinen eigenen durchzusetzen; er verwirklicht nicht die Ratschlüsse und Intentionen eines andern Wesens, sondern seine eigenen. Hinter den handelnden Menschen sieht der Monismus nicht einen Weltenlenker, der die Menschen nach seinem Willen bestimmt, sondern die Menschen verfolgen nur ihre eigenen, menschlichen Zwecke. Und zwar verfolgt jedes Individuum seine besondern Zwecke. Denn die Ideenwelt lebt sich nicht in einer Gemeinschaft von Menschen, sondern nur in mensch-

Digitized by Google

lichen Individuen aus. Was als gemeinsames Ziel einer menschlichen Gesamtheit sich ergiebt, das ist nur die Folge der einzelnen Willensthaten der Individuen, und zwar meist einiger weniger Auserlesener, denen die anderen, als ihren Autoritäten, folgen. Jeder von uns ist berufen zum freien Geiste, wie jeder Rosenkeim berufen ist, Rose zu werden.

Der Monismus ist also im Gebiete des wahrhaft sittlichen Handelns Freiheitsphilosophie. Weil er Wirklichkeitsphilosophie ist, so weist er ebenso gut die metaphysischen (unwirklichen) Einschränkungen des freien Geistes zurück, wie er die physischen und historischen (naiv-wirklichen) des naiven Menschen anerkennt. Weil er den Menschen nicht als abgeschlossenes Produkt, das in jedem Augenblicke seines Lebens sein volles Wesen entfaltet, betrachtet, so scheint ihm der Streit, ob der Mensch als solcher frei ist oder nicht, nichtig. Er sieht in dem Menschen ein sich entwickelndes Wesen und fragt, ob auf dieser Entwicklungsbahn auch die Stufe des freien Geistes erreicht werden kann.

Der Monismus weifs, dafs die Natur den Menschen nicht als freien Geist fix und fertig aus ihren Armen entläfst, sondern dafs sie ihn bis zu einer gewissen Stufe führt, von der aus er noch immer als unfreies Wesen sich weiter entwickelt, bis er an den Punkt kommt, wo er sich selbst findet.

Der Monismus leugnet nicht die Sittlichkeit, aber er ist sich klar darüber, dafs ein Wesen, das unter einem physischen oder moralischen Zwange handelt, nicht wahrhaftig sittlich sein kann. Er betrachtet den Durchgang durch das automatische Handeln (nach

Digitized by Google

natürlichen Trieben und Instinkten) und denjenigen durch das gehorsame Handeln (nach sittlichen Normen) als notwendige Vorstufen der Sittlichkeit, aber er sieht die Möglichkeit ein, beide Durchgangsstadien durch den freien Geist zu überwinden. Der Monismus befreit den Menschen im allgemeinen von den innerweltlichen Fesseln der naiven Sittlichkeitsmaximen und von den aufserweltlichen Sittlichkeitsmaximen der spekulierenden Metaphysiker. Jene kann er nicht aus der Welt schaffen, wie er die Wahrnehmung nicht aus der Welt schaffen kann, diese lehnt er ab, weil er alle Erklärungsprinzipien zur Aufhellung der Welterscheinungen innerhalb der Welt sucht und keine aufserhalb derselben. Ebenso wie der Monismus es ablehnt, an andere Erkenntnisprinzipien als solche für Menschen auch nur zu denken (vgl. S. 124), so weist er auch den Gedanken an andere Sittlichkeitsmaximen als solche für Menschen entschieden zurück. Die menschliche Sittlichkeit ist wie die menschliche Erkenntnis bedingt durch die menschliche Natur. Und sowie höhere Wesen wahrscheinlich unter Erkenntnis etwas ganz anderes verstehen würden als wir, so würden wohl andere Wesen auch eine andere Sittlichkeit haben; vielleicht wäre aber ihr Handeln überhaupt gar nicht unter dem Gesichtspunkte der Sittlichkeit zu betrachten. Kurz über solche Dinge zu reden, ist für den Monismus absurd. Sittlichkeit ist dem Anhänger des Monismus eine spezifisch menschliche Eigenschaft, und Freiheit die menschliche Form, sittlich zu sein.

Digitized by Google

## XII.

# Weltzweck und Lebenszweck.

### Bestimmung des Menschen.

---

Unter den mannigfaltigen Strömungen in dem geistigen Leben der Menschheit ist eine zu verfolgen, die man die Überwindung des Zweckbegriffes nennen kann. Die Zweckmäfsigkeit ist eine bestimmte Art in der Abfolge von Erscheinungen. Wahrhaft wirklich ist die Zweckmäfsigkeit nur dann, wenn im Gegensatz zu dem Verhältnis von Ursache und Wirkung, wo das vorhergehende Ereignis ein späteres bestimmt, umgekehrt das folgende Ereignis bestimmend auf das frühere einwirkt. Dies kann aber nur bei menschlichen Handlungen der Fall sein. Der Mensch vollbringt eine Handlung, die er sich vorher vorstellt, und läfst sich von dieser Vorstellung zur Handlung bestimmen. Das Spätere, die Handlung, wirkt mit Hilfe der Vorstellung auf das frühere, den handelnden Menschen. Dieser Umweg durch das menschliche Vorstellen ist aber zum zweckmäfsigen Zusammenhange durchaus notwendig.

In dem Prozesse, der in Ursache und Wirkung

Digitized by

zerfällt, ist zu unterscheiden die Wahrnehmung von dem Begriff. Die Wahrnehmung der Ursache geht der Wahrnehmung der Wirkung vorher; Ursache und Wirkung blieben in unserem Bewufstsein einfach nebeneinander bestehen, wenn wir sie nicht durch ihre entsprechenden Begriffe miteinander verbinden könnten. Die Wahrnehmung der Wirkung kann stets nur auf die Wahrnehmung der Ursache folgen. Wenn die Wirkung einen realen Einfluſs auf die Ursache haben soll, so kann dies nur durch den begrifflichen Faktor sein. Denn der Wahrnehmungsfaktor der Wirkung ist vor dem der Ursache einfach gar nicht vorhanden. Wer behauptet, die Blüte sei der Zweck der Wurzel, d. h. die erstere habe auf die letztere einen Einfluſs, der kann das nur von dem Faktor an der Blüte behaupten, den er durch sein Denken an derselben konstatiert. Der Wahrnehmungsfaktor der Blüte hat zur Zeit der Entstehungszeit der Wurzel noch kein Dasein. Zum zweckmäſsigen Zusammenhange ist aber nicht bloſs der ideelle, gesetzmäſsige Zusammenhang des Späteren mit dem Früheren notwendig, sondern der Begriff (das Gesetz) der Wirkung muſs real, durch einen wahrnehmbaren Prozeſs die Ursache beeinflussen. Einen wahrnehmbaren Einfluſs von einem Begriff auf etwas anderes können wir aber nur bei den menschlichen Handlungen beobachten. Hier ist also der Zweckbegriff allein anwendbar. Das naive Bewufstsein, das nur das Wahrnehmbare gelten läſst, sucht — wie wir wiederholt bemerkt — auch dorthin Wahrnehmbares zu versetzen, wo nur Ideelles zu erkennen ist. In dem wahrnehmbaren Geschehen sucht es wahrnehmbare Zusammenhänge oder, wenn es solche nicht

Digitized by Google

findet, träumt sie es hinein. Der im subjektiven Handeln geltende Zweckbegriff ist ein geeignetes Element für solche erträumte Zusammenhänge. Der naive Mensch weifs, wie er ein Geschehen zustande bringt und folgert daraus, dafs es die Natur ebenso machen wird. In den rein ideellen Naturzusammenhängen sieht er nicht nur unsichtbare Kräfte, sondern auch unwahrnehmbare reale Zwecke. Der Mensch macht seine Werkzeuge zweckmäfsig; nach demselben Rezept läfst der naive Realist den Schöpfer die Organismen bauen. Nur ganz allmählich verschwindet dieser falsche Zweckbegriff aus den Wissenschaften. In der Philosophie treibt er auch heute noch ziemlich arg sein Unwesen. Da wird gefragt nach dem Zweck der Welt, nach der Bestimmung (folglich auch dem Zweck) des Menschen u. s. w.

Der Monismus weist den Zweckbegriff auf allen Gebieten, mit alleiniger Ausnahme des menschlichen Handelns zurück. Er sucht nach Naturgesetzen, aber nicht nach Naturzwecken. Naturzwecke sind willkürliche Annahmen wie die unwahrnehmbaren Kräfte (S. 118). Aber auch Lebenszwecke, die der Mensch sich nicht selbst setzt, sind vom Standpunkte des Monismus unberechtigte Annahmen. Zweckvoll ist nur dasjenige, was der Mensch erst dazu gemacht hat, denn nur durch Verwirklichung einer Idee entsteht Zweckmäfsiges. Wirksam im realistischen Sinne wird die Idee aber nur im Menschen. Deshalb hat das Leben nur den Zweck und die Bestimmung, die der Mensch ihm giebt. Auf die Frage: was hat der Mensch für eine Aufgabe im Leben, kann der Monismus nur antworten: die, die er sich selbst setzt. Meine

Digitized by

Sendung in der Welt ist keine vorherbestimmte, sondern sie ist jeweilig die, die ich mir erwähle. Ich trete nicht mit gebundener Marschroute meinen Lebensweg an.

Ideen werden nur durch Menschen verwirklicht. Es ist also unstatthaft, von der Verkörperung von Ideen durch die Geschichte zu sprechen. Alle solche Wendungen wie: „die Geschichte ist die Entwicklung der Menschen zur Freiheit“, oder die Verwirklichung der sittlichen Weltordnung u. s. w. sind von monistischen Gesichtspunkten aus unhaltbar.

Die Anhänger des Zweckbegriffes glauben mit demselben zugleich alle Ordnung und Einheitlichkeit der Welt preisgeben zu müssen. Man höre z. B. Robert Hamerling (Atomistik des Willens, II. Band. S. 201): „So lange es Triebe in der Natur giebt, ist es eine Thorheit, Zwecke in derselben zu leugnen.

Wie die Gestaltung eines Gliedes des menschlichen Körpers nicht bestimmt und bedingt ist durch eine in der Luft schwebende Idee dieses Gliedes, sondern durch den Zusammenhang mit dem gröfseren Ganzen, dem Körper, welchem das Glied angehört, so ist die Gestaltung jedes Naturwesens, sei es Pflanze, Tier, Mensch, nicht bestimmt und bedingt durch eine in der Luft schwebende Idee desselben, sondern durch das Formprinzip des gröfseren, sich zweckmäfsig auslebenden und ausgestaltenden Ganzen der Natur.“ Und S. 191 desselben Bandes: „Die Zwecktheorie behauptet nur, dafs trotz der tausend Unbequemlichkeiten und Qualen dieses kreatürlichen Lebens eine hohe Zweck- und Planmäfsigkeit unverkennbar in den

Digitized by Google

Gebilden und in den Entwicklungen der Natur vorhanden ist — eine Plan- und Zweckmäfsigkeit jedoch, welche sich nur innerhalb der Naturgesetze verwirklicht, und welche nicht auf eine Schlaraffenwelt abzielen kann, in welcher dem Leben kein Tod, dem Werden kein Vergehen mit allen mehr oder weniger unerfreulichen, aber schlechterdings unvermeidlichen Mittelstufen gegenüberstünde.

Wenn die Gegner des Zweckbegriffes ein mühsam zusammengebrachtes Kehrichthäufchen von halben oder ganzen, vermeintlichen oder wirklichen Unzweckmäfsigkeiten einer Welt von Wundern der Zweckmäfsigkeit, wie sie die Natur in allen Bereichen aufweist, entgegenstellen, so finde ich das ebenso drollig“ —

Was wird hier Zweckmäfsigkeit genannt? Ein Zusammenstimmen von Wahrnehmungen zu einem Ganzen. Da aber allen Wahrnehmungen Gesetze (Ideen) zu Grunde liegen, die wir durch unser Denken finden, so ist das planmäfsige Zusammenstimmen der Glieder eines Wahrnehmungsganzen nichts weiter als das ideelle (logische) Zusammenstimmen der in diesem Wahrnehmungsganzen enthaltenen Glieder eines Ideenganzen. Wenn gesagt wird, das Tier oder der Mensch sei nicht bestimmt durch eine in der Luft schwebende Idee, so ist das schief ausgedrückt, und die verurteilte Ansicht verliert bei der Richtigstellung des Ausdruckes von selbst den absurden Charakter. Das Tier ist allerdings nicht durch eine in der Luft schwebende Idee, wohl aber durch eine ihm eingeborene und seine gesetzmäfsige Wesenheit ausmachende Idee bestimmt. Gerade weil die

Digitized by

Idee nicht aufser dem Dinge ist, sondern in demselben als dessen Wesen wirkt, kann nicht von Zweckmäfsigkeit gesprochen werden. Gerade derjenige, der leugnet, dafs das Naturwesen von aufsen bestimmt ist (ob durch eine in der Luft schwebende Idee oder eine im Geiste eines Weltschöpfers existierende ist in dieser Beziehung ganz gleichgültig), mufs zugeben, dafs dieses Wesen nicht zweckmäfsig und planvoll von aufsen, sondern ursächlich und gesetzmäfsig von innen bestimmt wird. Eine Maschine gestalte ich dann zweckmäfsig, wenn ich die Teile in einen Zusammenhang bringe, den sie von Natur aus nicht haben. Das Zweckmäfsige der Einrichtung besteht dann darin, dafs ich die Wirkungsweise der Maschine als deren Idee ihr zu Grunde gelegt habe. Die Maschine ist dadurch ein Wahrnehmungsobjekt mit entsprechender Idee geworden. Solche Wesen sind auch die Naturwesen. Wer ein Ding deshalb zweckmäfsig nennt, weil es gesetzmäfsig gebildet ist, der mag die Naturwesen eben auch mit dieser Bezeichnung belegen. Nur darf diese Gesetzmäfsigkeit nicht mit jener des subjektiven menschlichen Handelns verwechselt werden. Zum Zweck ist eben durchaus notwendig, dafs die wirkende Ursache ein Begriff ist, und zwar der der Wirkung. In der Natur sind aber nirgends Begriffe als Ursachen nachzuweisen; der Begriff erweist sich stets nur als der ideelle Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Ursachen sind in der Natur nur in Form von Wahrnehmungen vorhanden.

Der Dualismus kann von Welt- und Naturzwecken reden. Wo für unsere Wahrnehmung eine gesetzmäfsige Verknüpfung von Ursache und

Digitized by Google

Wirkung sich äufsert, da kann der Dualist annehmen, dafs wir nur den Abklatsch eines Zusammenhanges sehen, in dem das absolute Weltwesen seine Zwecke verwirklichte. Für den Monismus entfällt mit dem absoluten Weltwesen auch der Grund zur Annahme von Welt- und Naturzwecken.

Digitized by

## XIII.

## Die moralische Phantasie.

(Darwinismus und Sittlichkeit.)

---

Der freie Geist handelt nach seinen Impulsen, das sind Intuitionen, die aus dem Ganzen seiner Ideenwelt durch das Denken ausgewählt sind. Für den unfreien Geist liegt der Grund, warum er aus seiner Ideenwelt eine bestimmte Intuition aussondert, um sie einer Handlung zu Grunde zu legen, in der ihm gegebenen Wahrnehmungswelt, d. h. in seinen bisherigen Erlebnissen. Er erinnert sich, bevor er zu einem Entschluſs kommt, daran, was jemand in einem dem seinigen analogen Falle gethan oder zu thun für gut geheiſsen hat, oder was Gott für diesen Fall befohlen hat u. s. w., und darnach handelt er. Dem freien Geist stehen diese Vorbedingungen nicht zu Gebote. Er faſst einen schlechthin ersten Entschluſs. Es kümmert ihn dabei ebenso wenig, was andere in diesem Falle gethan, noch was sie dafür befohlen haben. Er hat rein ideelle (logische) Gründe, die ihn bewegen, aus der Summe seiner Begriffe gerade einen bestimmten herauszuheben und ihn in Hand-



Digitized by Google

lung umzusetzen. Seine Handlung wird aber der wahrnehmbaren Wirklichkeit angehören. Was er vollbringt, wird also mit einem ganz bestimmten Wahrnehmungsinhalte identisch sein. Der Begriff wird sich in einem konkreten Einzelgeschehnis zu verwirklichen haben. Er wird als Begriff diesen Einzelfall nicht enthalten können. Er wird sich darauf nur in der Art beziehen können, wie überhaupt ein Begriff sich auf eine Wahrnehmung bezieht, z. B. wie der Begriff des Löwen auf einen einzelnen Löwen. Das Mittelglied zwischen Begriff und Wahrnehmung ist die Vorstellung (vgl. S. 103 ff.). Dem unfreien Geist ist dieses Mittelglied von vornherein gegeben. Die Motive sind von vornherein als Vorstellungen in seinem Bewufstsein vorhanden. Wenn er etwas ausführen will, so macht er das so, wie er es gesehen hat, oder wie es ihm für den einzelnen Fall befohlen wird. Die Autorität wirkt daher am besten durch Beispiele, d. h. durch Überlieferung ganz bestimmter Einzelhandlungen an das Bewufstsein des unfreien Geistes. Der Christ handelt weniger nach den Lehren als nach dem Vorbilde des Erlösers. Regeln haben für das positive Handeln weniger Wert als für das Unterlassen bestimmter Handlungen. Gesetze treten nur dann in die allgemeine Begriffsform, wenn sie Handlungen verbieten, nicht aber wenn sie sie zu thun gebieten. Gesetze über das, was er thun soll, müssen dem unfreien Geiste in ganz konkreter Form gegeben werden. Reinige die Strafse vor deinem Hausthore! Zahle deine Steuern in dieser bestimmten Höhe bei dem Steueramte X! u. s. w. Begriffsform haben die Gesetze zur Verhinderung von Handlungen. Du sollst nicht stehlen!

Du sollst nicht ehebrechen! Diese Gesetze wirken auf den unfreien Geist aber auch nur durch den Hinweis auf eine konkrete Vorstellung, z. B. die der entsprechenden zeitlichen Strafen, oder der Gewissensqual, oder der ewigen Verdammnis u. s. w.

Sobald der Antrieb zu einer Handlung in der allgemein-begrifflichen Form vorhanden ist (z. B. du sollst deinen Mitmenschen Gutes thun! du sollst so leben, dafs du dein Wohlsein am besten beförderst!), dann mufs in jedem einzelnen Fall die konkrete Vorstellung des Handelns (die Beziehung des Begriffes auf einen Wahrnehmungsinhalt) erst gefunden werden. Bei dem freien Geiste, den kein Vorbild und keine Furcht vor Strafe etc. treibt, ist diese Umsetzung des Begriffes in die Vorstellung immer notwendig.

Konkrete Vorstellungen aus der Summe seiner Ideen heraus produziert der Mensch durch die Phantasie. Was der freie Geist nötig hat, um seine Ideen zu verwirklichen, um sich durchzusetzen, ist also die moralische Phantasie. Sie ist die Quelle für das Handeln des freien Geistes. Deshalb sind auch nur Menschen mit moralischer Phantasie eigentlich sittlich produktiv. Die blofsen Moralprediger, d. i. die Leute, die sittliche Regeln ausspinnen, ohne sie zu konkreten Vorstellungen verdichten zu können, sind moralisch unproduktiv. Sie gleichen den Kritikern, die verständig auseinanderzusetzen wissen, wie ein Kunstwerk beschaffen sein soll, selbst aber auch nicht das geringste zustande bringen können.

Die moralische Phatasie mufs, um ihre Vorstellung zu verwirklichen, in ein bestimmtes Gebiet von Wahrnehmungen eingreifen. Die Handlung des Menschen



Digitized by Google

schafft keine Wahrnehmungen, sondern prägt die Wahrnehmungen, die bereits vorhanden sind, um, erteilt ihnen eine neue Gestalt. Um ein bestimmtes Wahrnehmungsobjekt oder eine Summe von solchen, einer moralischen Vorstellung gemäfs, umbilden zu können, mufs man den gesetzmäfsigen Inhalt (die bisherige Wirkungsweise, die man neu gestalten oder der man eine neue Richtung geben will) dieses Wahrnehmungsbildes begriffen haben. Man mufs ferner den Modus finden, nach dem sich diese Gesetzmäfsigkeit in eine neue verwandeln läfst. Dieser Teil der moralischen Wirksamkeit beruht auf Kenntnis der Erscheinungswelt, mit der man es zu thun hat. Er ist also zu suchen in einem Zweige der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt. Das moralische Handeln setzt also voraus neben dem moralischen Ideenvermögen*) und der moralischen Phantasie die Fähigkeit, die Welt der Wahrnehmungen umzuformen, ohne ihren naturgesetzlichen Zusammenhang zu durchbrechen. Diese Fähigkeit ist moralische Technik. Sie ist in dem Sinne lernbar, wie Wissenschaft überhaupt lernbar ist. Im allgemeinen sind Menschen nämlich geeigneter, die Begriffe für die schon fertige Welt zu finden, als produktiv aus der Phantasie die noch nicht vorhandenen zukünftigen Handlungen zu bestimmen. Deshalb ist es sehr wohl möglich, dafs Menschen ohne moralische Phantasie die moralischen Vorstellungen von andern

*) Nur Oberflächlichkeit könnte im Gebrauch des Wortes Vermögen an dieser und andern Stellen dieser Schrift einen Rückfall in die Lehre der alten Psychologie von den Seelenvermögen erblicken. Der Zusammenhang mit dem S. 94 Gesagten ergiebt genau die Bedeutung des Wortes.

Digitized by Google

empfangen und diese geschickt der Wirklichkeit einprägen. Auch der umgekehrte Fall kann vorkommen, daſs Menschen mit moralischer Phantasie ohne die technische Geschicklichkeit sind und sich dann anderer Menschen zur Verwirklichung ihrer Vorstellungen bedienen müssen.

Insofern zum moralischen Handeln die Kenntnis der Objekte unseres Handelnsgebietes notwendig ist, beruht unser Handeln auf dieser Kenntnis. Was hier in Betracht kommt, sind Naturgesetze. Wir haben es mit Naturwissenschaft zu thun, nicht mit Ethik.

Die moralische Phantasie und das moralische Ideenvermögen können erst Gegenstand des Wissens werden, nachdem sie vom Individuum produziert sind. Dann aber regeln sie nicht mehr das Leben, sondern haben es bereits geregelt. Sie sind als wirkende Ursachen wie alle andern aufzufassen (Zwecke sind sie bloſs für das Subjekt). Wir beschäftigen uns mit ihnen als mit einer Naturlehre der moralischen Vorstellungen.

Eine Ethik als Normwissenschaft kann es daneben nicht geben.

Man hat den normativen Charakter der moralischen Gesetze wenigstens insofern halten wollen, daſs man die Ethik im Sinne der Diätetik auffaſste, welche aus den Lebensbedingungen des Organismus allgemeine Regeln ableitet, um auf Grund derselben dann den Körper im besonderen zu beeinflussen (Paulsen, System der Ethik). Dieser Vergleich ist falsch, weil unser moralisches Leben sich nicht mit dem Leben des Organismus vergleichen läſst. Die Wirksamkeit des Organismus ist ohne unser Zuthun da; wir finden dessen

Digitized by Google

Gesetze in der Welt fertig vor, können sie also suchen, und dann die gefundenen anwenden. Die moralischen Gesetze werden aber von uns erst geschaffen. Wir können sie nicht anwenden, bevor sie geschaffen sind. Der Irrtum entsteht daher, dafs die moralischen Gesetze nicht in jedem Momente inhaltlich neu geschaffen werden, sondern sich forterben. Die von den Vorfahren übernommenen erscheinen dann gegeben wie die Naturgesetze des Organismus. Sie werden aber durchaus nicht mit demselben Rechte von einer späteren Generation wie diätetische Regeln angewendet. Denn sie gehen auf das Individuum und nicht wie das Naturgesetz auf das Exemplar einer Gattung. Als Organismus bin ich ein solches Gattungsexemplar und ich werde naturgemäfs leben, wenn ich die Naturgesetze der Gattung in meinem besonderen Falle anwende; als sittliches Wesen bin ich Individuum und habe meine ganz eigenen Gesetze*).

Die hier vertretene Ansicht scheint in Widerspruch zu stehen mit jener Grundlehre der modernen Naturwissenschaft, die man als Entwicklungstheorie bezeichnet. Aber sie scheint es nur. Unter Entwicklung wird verstanden das reale Hervorgehen des Späteren aus dem Früheren auf natur-

*) Wenn Paulsen (S. 15 des angeführten Buches) sagt: „Verschiedene Naturanlage und Lebensbedingungen erfordern wie eine verschiedene leibliche so auch eine verschiedene geistig-moralische Diät", so ist er der richtigen Erkenntnis ganz nahe, trifft aber den entscheidenden Punkt doch nicht. Insofern ich Individuum bin, brauche ich keine Diät. Diätetik heifst die Kunst, das besondere Exemplar mit den allgemeinen Gesetzen der Gattung in Einklang bringen. Als Individuum bin ich aber kein Exemplar der Gattung.

Digitized by

gesetzlichem Wege. Unter Entwicklung in der organischen Welt versteht man den Umstand, dafs die späteren (vollkommneren) organischen Formen reale Abkömmlinge der früheren (unvollkommnen) sind und auf naturgesetzliche Weise aus ihnen hervorgegangen sind. Die Bekenner der organischen Entwicklungstheorie stellen sich vor, dafs es auf der Erde einmal eine Zeitepoche gegeben hat, wo ein Mensch das allmähliche Hervorgehen der Reptilien aus den Uramnioten mit Augen hätte verfolgen können, wenn er damals als Mensch hätte dabei sein können und mit entsprechend langer Lebensdauer ausgestattet gewesen wäre. Ebenso stellen sich die Entwicklungstheoretiker vor, dafs ein Mensch das Hervorgehen des Sonnensystems aus dem Kant-Laplaceschen Urnebel hätte beobachten können, wenn er während der unendlich langen Zeit frei im Gebiet des Weltäthers sich an einem entsprechenden Orte hätte aufhalten können. Keinem Entwicklungstheoretiker wird es aber einfallen, zu behaupten, dafs er aus seinem Begriffe des Uramniontieres den des Reptils mit allen seinen Eigenschaften herausholen kann, auch wenn er nie ein Reptil gesehen hat. Ebenso wenig könnte aus dem Begriff des Kant-Laplaceschen Urnebels das Sonnensystem abgeleitet werden, wenn dieser Begriff des Urnebels direkt nur an der Wahrnehmung des Urnebels bestimmt worden wäre. Das heifst mit anderen Worten: der Entwicklungstheoretiker mufs, wenn er konsequent denkt, behaupten, dafs aus früheren Entwicklungsphasen spätere sich real entwickeln, dafs wir, wenn wir den Begriff des Unvollkommnen und den des Vollkommnen gegeben haben, den Zusammenhang ein-

Digitized by Google

sehen können; keineswegs aber wird er zugeben, dafs der an dem Früheren erlangte Begriff hinreicht, um das Spätere daraus zu entwickeln. Daraus folgt für den Ethiker, dafs er zwar den Zusammenhang späterer moralischer Begriffe mit früheren einsehen kann; aber nicht, dafs auch nur eine einzige neue moralische Idee aus früheren geholt werden kann. Als moralisches Wesen produziert das Individuum seinen Inhalt. Dieser produzierte Inhalt ist für den Ethiker gerade so ein Gegebenes, wie für den Naturforscher die Reptilien ein Gegebenes sind. Die Reptilien sind aus den Uramnioten hervorgegangen; aber der Naturforscher kann aus dem Begriff der Uramnioten den der Reptilien nicht herausholen. Spätere moralische Ideen entwickeln sich aus früheren; der Ethiker kann aber aus den sittlichen Begriffen einer früheren Kulturperiode die der späteren nicht herausholen. Die Verwirrung wird dadurch hervorgerufen, dafs wir als Naturforscher die Thatsachen bereits vor uns haben und hinterher sie erst erkennend betrachten; während wir beim sittlichen Handeln selbst erst die Thatsachen schaffen, die wir hinterher erkennen. Beim Entwicklungsprozefs der sittlichen Weltordnung verrichten wir das, was die Natur auf niedrigerer Stufe verrichtet: wir verändern ein Wahrnehmbares. Die ethische Norm kann also zunächst nicht wie ein Naturgesetz *erkannt*, sondern sie mufs geschaffen werden. Erst wenn sie da ist, kann sie Gegenstand des Erkennens werden.

Aber können wir denn nicht das Neue an dem Alten messen? Wird nicht jeder Mensch gezwungen sein, das durch seine moralische Phantasie Produzierte

Digitized by Google

an den hergebrachten sittlichen Lehren zu bemessen? Wenn er wahrhaft sittlich produktiv sein will, so ist das ein eben solches Unding, wie es das andere wäre, wenn man eine neue Naturform an der alten bemessen wollte und sagte: weil die Reptilien mit den Uramnioten nicht übereinstimmen, sind sie eine unberechtigte (krankhafte) Form.

Der ethische Individualismus steht also nicht im Gegensatz zur Entwicklungstheorie, sondern folgt direkt aus ihr. Der Haeckelsche Stammbaum von den Urtieren bis hinauf zum Menschen als organisches Wesen müfste sich ohne Unterbrechung der natürlichen Gesetzlichkeit und ohne eine Durchbrechung der einheitlichen Entwicklung herauf verfolgen lassen bis zu dem Individuum als einem im bestimmten Sinne sittlichen Wesen. So wahr es aber ist, dafs die sittlichen Ideen des Individuums wahrnehmbar aus denen seiner Vorfahren hervorgegangen sind, so wahr ist es auch, dafs dasselbe sittlich unfruchtbar ist, wenn es nicht selbst moralische Ideen hat.

Derselbe ethische Individualismus, den ich auf Grund der vorangehenden Anschauungen entwickelt habe, würde sich auch aus der Entwicklungstheorie ableiten lassen. Die schliefsliche Überzeugung wäre dieselbe; nur der Weg ein anderer, auf dem sie erlangt ist.

Das Hervortreten völlig neuer sittlicher Ideen aus der moralischen Phantasie ist für die Entwicklungstheorie gerade so wenig wunderbar, wie das Hervorgehen einer neuen Tierart aus einer andern. Nur mufs diese Theorie als monistische Weltanschauung im sittlichen Leben ebenso wie im natürlichen jeden

Digitized

jenseitigen (metaphisischen) Einfluſs abweisen. Sie folgt dabei demselben Prinzip, das sie antreibt, wenn sie die Ursachen neuer organischer Formen in bereits bestehenden sucht; nicht in dem Eingreifen eines auſserweltlichen Gottes, der jede neue Art nach einem neuen Schöpfungsgedanken durch übernatürlichen Einfluſs hervorruft. Sowie der Monismus zur Erklärung des Lebewesens keinen übernatürlichen Schöpfungsgedanken brauchen kann, so ist es ihm auch unmöglich, die sittliche Weltordnung von Ursachen abzuleiten, die nicht innerhalb der Welt liegen. Er kann keinen fortdauernden übernatürlichen Einfluſs auf das sittliche Leben (göttliche Weltregierung von auſsen), noch einen zeitlichen durch eine besondere Offenbarung (Erteilung der zehn Gebote) oder durch Erscheinung Gottes auf der Erde (Göttlichkeit Christi) zulassen. Die sittlichen Prozesse sind dem Monismus Naturprodukte wie alles andere Bestehende und ihre Ursachen müssen in der Natur, d. i., weil der Mensch der Träger der Sittlichkeit ist, im Menschen gesucht werden.

Der ethische Individualismus ist somit die Krönung des Gebäudes, das Darwin und Haeckel für die Naturwissenschaft errichtet haben. Er ist Entwicklungslehre auf das sittliche Leben übertragen.

Wer dem Begriff des Natürlichen von vornherein in engherziger Weise ein willkürlich begrenztes Gebiet anweist, der kann dann leicht dazu kommen, für die freie individuelle Handlung keinen Raum darin zu finden. Der konsequent verfahrende Entwicklungstheoretiker kann in solche Engherzigkeit nicht verfallen. Er kann die natürliche Entwicklungsweise

Digitized by

beim Affen nicht abschliefsen und dem Menschen einen „übernatürlichen“ Ursprung zugestehen; er kann auch bei den organischen Verrichtungen des Menschen nicht stehen bleiben und nur diese natürlich finden, sondern er mufs auch das sittlich-freie Leben als Fortsetzung des organischen ansehen.

Der Entwicklungstheoretiker kann, seiner Grundauffassung gemäfs, nur behaupten, dafs das sittliche Handeln aus den unvollkommneren Arten des Naturgeschehens hervorgeht; die Charakteristik des Handelns, d. i. seine Bestimmung als eines freien, mufs er der unmittelbaren Beobachtung des Handelns überlassen. Er behauptet ja auch nur, dafs Menschen aus Affen sich entwickelt haben. Wie die Menschen beschaffen sind, das mufs durch Beobachtung dieser selbst festgestellt werden. Die Ergebnisse dieser Beobachtung können nicht in Widerspruch geraten mit der Entwicklungsgeschichte. Nur die Behauptung, dafs die Ergebnisse solche sind, die eine natürliche Weltordnung ausschliefsen, könnte nicht in Übereinstimmung mit der neueren Richtung der Naturwissenschaft gebracht werden*).

Von einer sich selbst verstehenden Naturwissenschaft hat der ethische Individualismus nichts zu fürchten: die Beobachtung ergiebt als Charakteristikum

*) Dafs wir Gedanken (ethische Ideen) als Objekte der Beobachtung bezeichnen, geschieht mit Recht. Denn wenn auch die Gebilde des Denkens während der gedanklichen Thätigkeit nicht mit ins Beobachtungsfeld eintreten, so können sie doch nachher Gegenstand der Beobachtung werden. Und auf diesem Wege haben wir unsere Charakteristik des Handelns gewonnen.

Digitized by Google

der vollkommenen Form des menschlichen Handelns die Freiheit; die begriffliche Beziehung dieses Ergebnisses auf andere Formen des Geschehens ergiebt den natürlichen Ursprung der freien Handlungen.

Wie steht es nun, vom natürlichen Standpunkte aus, mit der bereits oben (S. 17) erwähnten Unterscheidung zwischen den beiden Sätzen: „Frei sein heifst thun können, was man will“ und dem andern: „nach Belieben begehren können und nicht begehren können sei der eigentliche Sinn des Dogmas vom freien Willen“? Hamerling begründet gerade seine Ansicht vom freien Willen auf diese Unterscheidung, indem er das erste für richtig, das zweite für eine absurde Tautologie erklärt. Er sagt: „ich kann thun, was ich will. Aber zu sagen: ich kann wollen, was ich will, ist eine leere Tautologie.“ Ob ich thun, d. i. in Wirklichkeit umsetzen kann, was ich will, was ich mir also als Idee meines Thuns vorgesetzt habe, das hängt von äufseren Umständen und von meiner technischen Geschicklichkeit (vergl. S. 180) ab. Frei sein heifst die dem Handeln zu Grunde liegenden Vorstellungen (Beweggründe) durch die moralische Phantasie von sich aus bestimmen können. Freiheit ist unmöglich, wenn etwas aufser mir (mechanischer Prozefs oder Gott) meine moralischen Vorstellungen bestimmt. Ich bin also nur dann frei, wenn ich selbst diese Vorstellungen produziere; nicht, wenn ich die Beweggründe, die ein anderes Wesen in mich gesetzt hat, ausführen kann. Ein freies Wesen ist dasjenige, welches wollen kann, was es selbst für richtig hält. Wer etwas anderes thut, als er will, der mufs zu

Digitized by Google

diesem anderen durch Motive getrieben werden, die nicht in ihm liegen. Ein solcher handelt unfrei. Nach Belieben wollen können, was man für richtig oder nicht richtig hält, heifst also: nach Belieben frei oder unfrei sein zu können. Das ist natürlich ebenso absurd, wie die Freiheit in dem Vermögen zu sehen, thun zu können, was man wollen mufs. Das letztere aber behauptet Hamerling, wenn er sagt: „Es ist vollkommen wahr, dafs der Wille immer durch Beweggründe bestimmt wird, aber es ist absurd zu sagen, dafs er deshalb unfrei sei; denn eine gröfsere Freiheit läfst sich für ihn weder wünschen noch denken, als die, sich nach Mafsgabe seiner eigenen Stärke und Entschiedenheit zu verwirklichen?“ Ja wohl: es läfst sich eine gröfsere Freiheit wünschen, und das ist erst die wahre. Nämlich die: sich die Gründe seines Wollens selbst zu bestimmen.

Von der Ausführung dessen abzusehen, was er will; dazu läfst sich der Mensch unter Umständen bewegen. Sich vorschreiben zu lassen, was er thun *soll*, d. i. zu wollen, was ein Anderer und nicht Er für richtig hält, dazu ist er nur zu haben, wenn er sich nicht *frei* fühlt.

Die äufseren Gewalten können mich hindern, zu thun, was ich will. Dann verdammen sie mich einfach zum Nichtsthun. Erst wenn sie meinen Geist knechten und mir meine Beweggründe aus dem Kopfe jagen und an deren Stelle die ihrigen setzen wollen, dann beabsichtigen sie meine Unfreiheit. Die Kirche wendet sich daher nicht blofs gegen das *Thun*, sondern namentlich gegen die *unreinen* Gedanken, d. i. die Beweggründe meines Handelns.

Digitized by Google

Unrein sind ihr aber alle Beweggründe, die sie nicht angiebt. Eine Kirche erzeugt erst wahre Sklaven, wenn ihre Priester sich zu Gewissensräten machen, d. i. wenn die Gläubigen sich von ihnen (aus dem Beichtstuhle) die Beweggründe ihres Handelns holen.

Digitized by Google

## XIV.

## Der Wert des Lebens.

(Pessimismus und Optimismus).

---

Ein Gegenstück zu der Frage nach dem Zwecke oder der Bestimmung des Lebens (vergl. S. 170 ff.) ist die nach dessen Wert. Zwei entgegengesetzten Ansichten begegnen wir in dieser Beziehung, und dazwischen allen denkbaren Vermittlungsversuchen. Eine Ansicht sagt: die Welt ist die denkbar beste, die es geben kann, und das Leben und Handeln in derselben ein Gut von unschätzbarem Werte. Alles bietet sich als harmonisches und zweckmäfsiges Zusammenwirken dar und ist der Bewunderung wert. Auch das scheinbar Böse und Üble ist von einem höhern Standpunkte als gut erkennbar; denn es stellt einen wohlthuenden Gegensatz zum Guten dar; wir können dies um so besser schätzen, wenn es sich von jenem abhebt. Auch ist das Übel kein wahrhaft wirkliches; wir empfinden nur einen geringeren Grad des Wohles als Übel. Das Übel ist Abwesenheit des Guten; nichts was an sich Bedeutung hat.

Die andere Ansicht ist die, welche behauptet: das

Digitized by Google

Leben ist voll Qual und Elend, die Lust überwiegt überall die Unlust, der Schmerz die Freude. Das Dasein ist eine Last, und das Nichtsein wäre dem Sein unter allen Umständen vorzuziehen.

Als die Hauptvertreter der ersteren Ansicht, des Optimismus, haben wir Shaftesbury und Leibniz, als die der zweiten, des Pessimismus, Schopenhauer und Eduard von Hartmann aufzufassen.

Leibniz sagt: die Welt ist die beste, die es geben kann. Eine bessere ist unmöglich. Denn Gott ist gut und weise. Ein guter Gott will die beste der Welten schaffen; ein weiser kennt sie; er kann sie vor allen anderen möglichen schlechteren unterscheiden. Nur ein böser oder unweiser Gott könnte eine schlechtere als die bestmögliche Welt schaffen.

Wer von diesem Gesichtspunkte ausgeht, wird leicht dem menschlichen Handeln die Richtung vorzeichnen können, die es einschlagen mufs, um zum Besten der Welt das seinige beizutragen. Der Mensch wird nur die Ratschlüsse Gottes zu erforschen und sich darnach zu benehmen haben. Wenn er weifs, was Gott mit der Welt und dem Menschengeschlecht für Absichten hat, dann wird er auch das Richtige thun. Und er wird sich glücklich fühlen, zu dem andern Guten auch das seinige hinzuzufügen. Vom optimistischen Standpunkt aus ist also das Leben des Lebens wert. Es mufs uns zur mitwirkenden Anteilnahme anregen.

Anders stellt sich Schopenhauer die Sache vor. Er denkt sich den Weltengrund nicht als allweises und allgütiges Wesen, sondern als blinden Drang

Digitized by Google

oder Willen. Ewiges Streben, unaufhörliches Schmachten nach Befriedigung, die doch nie erreicht werden kann, ist der Grundzug alles Wollens. Denn ist ein erstrebtes Ziel erreicht, so entsteht ein neues Bedürfnis u. s. w. Die Befriedigung kann immer nur von verschwindend kleiner Dauer sein. Der ganze übrige Inhalt unseres Lebens ist unbefriedigtes Drängen, d. i. Unzufriedenheit, Leiden. Stumpft sich der blinde Drang endlich ab, so fehlt uns jeglicher Inhalt; eine unendliche Langeweile erfüllt unser Dasein. Daher ist das relativ Beste, Wünsche und Bedürfnisse in sich zu ersticken, das Wollen zu ertöten. Der Schopenhauersche Pessimismus führt zur Thatenlosigkeit, sein sittliches Ziel ist Universalfaulheit.

In wesentlich anderer Art sucht Hartmann den Pessimismus zu begründen und für die Ethik auszunutzen. Hartmann sucht, einem Lieblingsstreben unserer Zeit folgend, seine Weltanschauung auf Erfahrung zu begründen. Aus der Beobachtung des Lebens will er Aufschluſs darüber gewinnen, ob die Lust oder die Unlust in der Welt überwiege. Er läſst, was den Menschen als Gut und Glück erscheint, vor der Vernunft Revue passieren, um zu zeigen, daſs alle vermeintliche Befriedigung bei genauerem Zusehen sich als Illusion erweist. Illusion ist es, wenn wir glauben in: Gesundheit, Jugend, Freiheit, auskömmlicher Existenz, Liebe (Geschlechtsgenuſs), Mitleid, Freundschaft und Familienleben, Ehrgefühl, Ehre, Ruhm, Herrschaft, religiöser Erbauung, Wissenschafts- und Kunstbetrieb, Hoffnung auf jenseitiges Leben, Beteiligung am Kulturfortschritt — Quellen des Glückes und der Befriedigung zu haben. Vor einer nüchternen



Digitized by Google

Betrachtung bringt jeder Genufs viel mehr Übel und Elend als Lust in die Welt. Die Unbehaglichkeit des Katzenjammers ist stets gröfser als die Behaglichkeit des Rausches. Die Unlust überwiegt bei weitem in der Welt. Kein Mensch, auch der relativ glücklichste, würde, gefragt, das elende Leben ein zweites Mal durchmachen wollen. Da nun aber Hartmann die Anwesenheit des Ideellen (der Weisheit) in der Welt nicht leugnet, ihm vielmehr eine gleiche Berechtigung neben dem blinden Drange (Willen) zugesteht, so kann er seinem Urwesen die Schöpfung der Welt nur zumuten, wenn es den Schmerz der Welt in einen weisen Weltzweck auslaufen läfst. Der Schmerz der Weltwesen ist aber kein anderer als der Gottesschmerz selbst, denn das Leben der Natur als Ganzes ist identisch mit dem Leben Gottes. Ein allweises Wesen kann aber sein Ziel nur in der Befreiung vom Leid sehen, und da alles Dasein Leid ist, in der Befreiung vom Dasein. Das Sein in das weit bessere Nichtsein überzuführen, ist der Zweck der Weltschöpfung. Der Weltprozefs ist ein fortwährendes Ankämpfen gegen den Gottesschmerz, das zuletzt mit der Vernichtung alles Daseins endet. Das sittliche Leben der Menschen wird also sein: Teilnahme an der Vernichtung des Daseins. Gott hat die Welt erschaffen, damit er sich durch dieselbe von seinem unendlichen Schmerze befreie. Diese ist „gewissermafsen wie ein juckender Ausschlag am Absoluten zu betrachten", durch den dessen unbewufste Heilkraft sich von einer innern Krankheit befreit, „oder auch als ein schmerzhaftes Zugpflaster, welches das all-eine Wesen sich selbst appliziert, um

Digitized by Google

einen innern Schmerz zunächst nach aufsen abzulenken und für die Folge zu beseitigen.“ Die Menschen sind Glieder der Welt. In ihnen leidet Gott. Er hat sie geschaffen, um seinen unendlichen Schmerz zu zersplittern. Der Schmerz, den jeder einzelne von uns leidet, ist nur ein Tropfen in dem unendlichen Meere des Gottesschmerzes (Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewufstseins S. 866 ff.).

Der Mensch hat sich mit der Erkenntnis zu durchdringen, dafs das Jagen nach individueller Befriedigung (der Egoismus) eine Thorheit ist, und hat sich einzig von der Aufgabe leiten zu lassen, durch selbstlose Hingabe an den Weltprozefs der Erlösung Gottes sich zu widmen. Im Gegensatz zu dem Schopenhauers führt uns Hartmanns Pessimismus zu einer hingebenden Thätigkeit für eine erhabene Aufgabe.

Wie steht es aber mit der Begründung auf Erfahrung?

Streben nach Befriedigung ist Hinausgreifen der Lebensthätigkeit über den Lebensinhalt. Ein Wesen ist hungrig, d. h. es strebt nach Sättigung, wenn seine organischen Funktionen zu ihrem weiteren Verlauf Zuführung neuen Lebensinhaltes in Form von Nahrungsmitteln verlangen. Das Streben nach Ehre besteht darin, dafs der Mensch sein persönliches Thun und Lassen erst dann für wertvoll ansieht, wenn zu seiner Bethätigung die Anerkennung von aufsen kommt. Das Streben nach Erkenntnis entsteht, wenn dem Menschen zu der Welt, die er sehen, hören u. s. w. kann, solange etwas fehlt, als er sie nicht begriffen hat. Die Erfüllung des Strebens erzeugt in dem strebenden Individuum Lust, die Nichtbefriedigung Un-



Digitized by Google

lust. Es ist dabei wichtig zu beobachten, dafs Lust oder Unlust erst von der Erfüllung oder Nichterfüllung meines Strebens abhängt. Das Streben selbst kann keineswegs als Unlust gelten. Wenn es sich also herausstellt, dafs in dem Momente des Erfüllens einer Bestrebung sich sogleich wieder eine neue einstellt, so darf ich nicht sagen: die Lust hat für mich Unlust geboren, weil unter allen Umständen der Genufs das Begehren nach seiner Wiederholung oder nach einer neuen Lust erzeugt. Erst wenn dieses Begehren auf die Unmöglichkeit seiner Erfüllung stöfst, kann ich von Unlust sprechen. Selbst dann, wenn ein erlebter Genufs in mir das Verlangen nach einem gröfseren oder raffinierteren Lusterlebnis erzeugt, kann ich von einer durch die erste Lust erzeugten Unlust erst in dem Augenblicke sprechen, wenn mir die Mittel versagt sind, die gröfsere oder raffiniertere Lust zu erleben. Nur dann, wenn als naturgesetzliche Folge des Genusses Unlust eintritt, wie etwa beim Geschlechtsgenufs des Weibes durch die Leiden des Wochenbettes und die Mühen der Kinderpflege, kann ich in dem Genufs den Schöpfer des Schmerzes finden. Wenn Streben Unlust hervorriefe, so müfste die Beseitigung des Strebens von Lust begleitet sein. Es ist aber das Gegenteil der Fall. Der Mangel an Streben in unserem Lebensinhalte erzeugt Langeweile, und diese ist mit Unlust verbunden. Da aber das Streben naturgemäfs lange Zeit dauern kann, bevor ihm die Erfüllung zu teil wird und sich dann vorläufig mit der Hoffnung auf dieselbe zufrieden giebt, so mufs anerkannt werden, dafs die Unlust mit dem Streben als solchen gar nichts zu thun hat, son-

Digitized by Google

dern lediglich an der Nichterfüllung desselben hängt. Schopenhauer hat also unter allen Umständen Unrecht, wenn er das Begehren oder Streben (den Willen) an sich für den Quell des Schmerzes hält.

In Wahrheit ist sogar das Gegenteil richtig. Streben (Begehren) an sich macht Freude. Wer kennt nicht den Genufs, den die Hoffnung auf ein entferntes, aber stark begehrtes Ziel bereitet. Diese Freude ist die Begleiterin der Arbeit, deren Früchte uns in Zukunft erst zu teil werden sollen. Diese Lust ist ganz unabhängig von der Erreichung des Zieles. Wenn dann das Ziel erreicht ist, dann kommt zu der Lust des Strebens die der Erfüllung als etwas Neues hinzu. Wer aber sagen wollte: zur Unlust durch ein nichtbefriedigtes Ziel kommt auch noch die über die getäuschte Hoffnung und mache zuletzt die Unlust an der Nichterfüllung doch gröfser, als die etwaige Lust an der Erfüllung, dem ist zu erwidern: es kann auch das Gegenteil der Fall sein; der Rückblick auf den Genufs in der Zeit des unerfüllten Begehrens wird ebenso oft lindernd auf die Unlust durch Nichterfüllung wirken. Wer im Anblicke gescheiterter Hoffnungen ausruft: ich habe das meinige gethan, der ist ein Beweisobjekt für diese Behauptung. Das beseeligende Gefühl, nach Kräften das Beste gewollt zu haben, übersehen diejenigen, welche an jedes nicht erfüllte Begehren die Behauptung knüpfen, dafs nicht nur allein die Freude an der Erfüllung ausgeblieben, sondern auch der Genufs des Begehrens selbst zerstört ist.

Erfüllung eines Begehrens ruft Lust und Nichterfüllung eines solchen Unlust hervor. Daraus darf nicht geschlossen werden: Lust ist Befriedigung eines

Digitized by Google

Begehrens, Unlust Nichtbefriedigung. Sowohl Lust wie Unlust können sich in einem Wesen einstellen, auch ohne dafs sie Folgen eines Begehrens sind. Krankheit ist Unlust, der kein Begehren vorausgeht. Wer behaupten wollte: Krankheit sei unbefriedigtes Begehren nach Gesundheit, der beginge den Fehler, dafs er den selbstverständlichen und nicht zum Bewufstsein gebrachten Wunsch, nicht krank zu werden, für ein positives Begehren hielte. Wenn jemand von einem reichen Verwandten, von dessen Existenz er nicht die geringste Ahnung hatte, eine Erbschaft macht, so erfüllt ihn diese Thatsache ohne vorangegangenes Begehren mit Lust.

Wer also untersuchen will, ob auf Seite der Lust oder der Unlust ein Überschufs zu finden ist, der mufs in Rechnung bringen: die Lust am Begehren, die an der Erfüllung des Begehrens, und diejenige, die uns unerstrebt zu teil wird. Auf die andere Seite des Kontobuches wird zu stehen kommen: Unlust aus Langeweile, solche aus nicht erfülltem Streben, und endlich solche, die ohne unser Begehren an uns herantritt. Zu der letzteren Gattung gehört auch die Unlust, die uns aufgedrängte, nicht selbstgewählte Arbeit verursacht.

Nun ensteht die Frage: welches ist das rechte Mittel, um aus diesem Soll und Haben die Bilanz zu erhalten? Eduard von Hartmann ist der Meinung, dafs es die abwägende Vernunft ist. Er sagt zwar (Philosophie des Unbewufsten 7. Auflage, II. Band, S. 290): „Schmerz und Lust sind nur insofern sie empfunden werden.“ Hieraus folgt, dafs es für die Lust keinen andern Mafsstab giebt, als den subjektiven

Digitized by Google

des Gefühles. Ich muſs empfinden, ob die Summe meiner Unlustgefühle zusammengestellt mit meinen Lustgefühlen in mir einen Überschuſs von Freude oder Schmerz ergiebt. Dessen ungeachtet behauptet Hartmann: „Wenn der Lebenswert jedes Wesens nur nach seinem eigenen subjektiven Maſsstabe in Anschlag gebracht werden kann, so ist doch damit keineswegs gesagt, daſs jedes Wesen aus den sämtlichen Affektionen seines Lebens die richtige algebraische Summe zieht, oder mit andern Worten, daſs sein Gesamturteil über sein eigenes Leben ein in Bezug auf seine subjektiven Erlebnisse richtiges sei.“ Damit wird doch wieder die vernunftgemäſse Beurteilung des Gefühles zum Wertschätzer gemacht.

Und weil Hartmann dieser Meinung ist, glaubt er, um zu einer richtigen Bewertung des Lebens zu kommen, die Faktoren aus dem Wege räumen zu müssen, die unser Urteil über die Lust- und Unlustbilanz verfälschen. Er sucht das auf zwei Wegen zu erreichen. Erstens indem er nachweist, daſs unser Begehren (Trieb, Wille) sich störend in unsere nüchterne Beurteilung des Gefühlswertes einmischt. Während wir uns z. B. sagen müſsten, daſs der Geschlechtsgenuſs eine Quelle des Übels ist, verführt uns der Umstand, daſs der Geschlechtstrieb in uns mächtig ist, dazu, uns eine Lust vorzugaukeln, die in dem Maſse gar nicht da ist. Wir wollen genieſsen; deshalb gestehen wir uns nicht, daſs wir unter dem Genusse leiden. Zweitens unterwirft Hartmann die Gefühle einer Kritik und sucht nachzuweisen, daſs die Gegenstände, an die sich die Gefühle knüpfen, vor der Vernunfterkenntnis sich als Illusionen erweisen,

Digitized by Google

und dafs sie in dem Augenblicke zerstört werden, wenn unsere stets wachsende Intelligenz die Illusionen durchschaut.

Hartmann denkt sich also die Sache folgendermafsen. Wenn ein Ehrgeiziger sich darüber klar werden will, ob bis zu dem Augenblicke, in dem er seine Betrachtung anstellt, die Lust oder die Unlust den überwiegenden Anteil an seinem Leben gehabt hat, dann mufs er sich von zwei Fehlerquellen bei seiner Beurteilung frei machen. Da er ehrgeizig ist, wird dieser Grundzug seines Charakters ihm die Freuden über Anerkennung seiner Leistungen durch ein Vergröfserungsglas, die Kränkungen durch Zurücksetzungen aber durch ein Verkleinerungsglas zeigen. Damals, als er die Zurücksetzungen erfuhr, fühlte er die Kränkungen, gerade weil er ehrgeizig ist; in der Erinnerung erscheinen sie in milderem Lichte, während sich die Freuden über Anerkennungen, für die er so zugänglich ist, um so tiefer einprägen. Nun ist es zwar für den Ehrgeizigen eine wahre Wohlthat, dafs es so ist. Die Täuschung vermindert sein Unlustgefühl in dem Augenblicke der Selbstbeobachtung. Dennoch ist seine Beurteilung eine falsche. Die Leiden, über die sich ihm ein Schleier breitet, hat er wirklich durchmachen müssen in ihrer ganzen Stärke, und er setzt sie somit in das Kontobuch seines Lebens thatsächlich falsch ein. Um zu einem richtigen Urteile zu kommen, müfste der Ehrgeizige für den Moment seiner Betrachtung sich seines Ehrgeizes entledigen. Er müfste ohne Gläser vor seinem geistigen Auge sein bisher abgelaufenes Leben betrachten. Er gleicht sonst dem Kaufmanne, der beim Abschlufs seiner

Digitized by Google

Bücher seinen Geschäftseifer mit auf die Einnahmeseite setzt.

Hartmann geht aber noch weiter. Er sagt: Der Ehrgeizige mufs sich auch klar machen, dafs die Anerkennungen, nach denen er jagt, wertlose Dinge sind. Er mufs selbst zur Einsicht kommen, oder von andern dazu gebracht werden, dafs einem vernünftigen Menschen an der Anerkennung von Seite der Menschen nichts liegen könne, da man ja „in allen solchen Sachen, die nicht Lebensfragen der Entwicklung, oder gar von der Wissenschaft schon endgültig gelöst sind", immer darauf schwören kann, „dafs die Majoritäten Unrecht und die Minoritäten Recht haben." „Einem solchen Urteile giebt derjenige sein Lebensglück in die Hände, welcher den Ehrgeiz zu seinem Leitstern macht." (Phil. des Unbew. II. Bd. S. 332.) Wenn sich der Ehrgeizige das alles sagt, dann mufs er alles als eine Illusion bezeichnen, was er durch seinen Ehrgeiz erreicht hat, folglich auch die Gefühle, die sich an die entsprechende Befriedigung seines Ehrgeizes knüpfen. Aus diesem Grunde sagt Hartmann: es mufs auch noch das aus dem Konto der Lebenswerte gestrichen werden, was sich an unseren Lustgefühlen als Illusion ergiebt; was dann übrig bleibt, stelle die Lustsumme des Lebens dar, und diese sei gegen die Unlustsumme so klein, dafs das Leben kein Genufs, und Nichtsein dem Sein vorzuziehen sei.

Aber während es unmittelbar einleuchtend ist, dafs die durch Einmischung des ehrgeizigen Triebes bewirkte Täuschung bei Aufstellung der Lustbilanz ein falsches Resultat bewirkt, mufs das von der Er-

Digitized by Google

kenntnis des illusorischen Charakters der Gegenstände der Lust Gesagte jedoch bestritten werden. Ein Ausscheiden aller an wirkliche oder vermeintliche Illusionen sich knüpfenden Lustgefühle von der Lustbilanz des Lebens würde die letztere geradezu verfälschen. Denn der Ehrgeizige hat über die Anerkennung der Menge wirklich seine Freude gehabt, ganz gleichgültig, ob er selbst später, oder ein anderer diese Anerkennung als Illusion erkennt. Damit wird die genossene freudige Empfindung nicht um das Geringste kleiner gemacht. Die Ausscheidung aller solchen „illusorischen" Gefühle aus der Lebensbilanz stellt nicht etwa unser Urteil über die Gefühle richtig, sondern löscht wirklich vorhandene Gefühle aus dem Leben aus.

Und warum sollen diese Gefühle ausgeschieden werden? Weil sie sich an Gegenstände heften, die sich als Illusionen entpuppen. Dabei ist also der Wert des Lebens nicht von der Menge der Lust, sondern von der Qualität der Lust und diese von dem Werte der die Lust verursachenden Dinge abhängig gemacht. Wenn ich den Wert des Lebens aber erst aus der Menge der Lust oder Unlust bestimmen will, das es mir bringt, dann darf ich nicht etwas anderes voraussetzen, wodurch ich erst wieder den Wert oder Unwert der Lust bestimme. Wenn ich sage: ich will die Lustmenge mit der Unlustmenge vergleichen und sehen, welche gröfser ist, dann mufs ich auch alle Lust und Unlust in ihren wirklichen Gröfsen in Rechnung bringen, ganz abgesehen davon, ob ihnen eine Illusion zum Grunde liegt oder nicht. Wer einer auf Illusion beruhenden Lust einen geringeren Wert für das Leben zuschreibt, als einer solchen, die sich vor

Digitized by

der Vernunft rechtfertigen läfst, der macht eben den Wert des Lebens noch von anderen Faktoren abhängig als von der Lust.

Wer, gleich Eduard von Hartmann, die Lust deshalb geringer veranschlägt, weil sie sich an einen eitlen Gegenstand knüpft, der gleicht einem Kaufmanne, der das bedeutende Erträgnis einer Spielwarenfabrik deshalb mit dem Viertel des Betrages in sein Konto einsetzt, weil in derselben Gegenstände zur Tändelei für Kinder produziert werden.

Wenn es sich blofs darum handelt, die Lust- und Unlustmenge gegeneinander abzuwägen, dann ist also der illusorische Charakter der Gegenstände gewisser Lustempfindungen völlig aus dem Spiele zu lassen.

Der von Hartmann empfohlene Weg: vernünftiger Betrachtung der vom Leben erzeugten Lust- und Unlustmenge, hat uns also bisher so weit geführt, dafs wir wissen, wie wir die Rechnung aufzustellen haben, was wir auf die eine, was auf die andere Seite unseres Kontobuches zu setzen haben. Wie soll aber nun die Rechnung gemacht werden? Ist die Vernunft auch geeignet, die Bilanz zu bestimmen?

Der Kaufmann hat in seiner Rechnung einen Fehler gemacht, wenn der berechnete Gewinn sich mit den durch das Geschäft nachweislich genossenen oder noch zu geniefsenden Gütern nicht deckt. Auch der Philosoph wird unbedingt einen Fehler in seiner Beurteilung gemacht haben, wenn er den etwa ausgeklügelten Überschufs an Lust, beziehungsweise Unlust in der Empfindung nicht nachweisen kann.

Ich will vorläufig die Rechnung der auf vernunftgemäfse Weltbetrachtung sich stützenden Pessimisten

Digitized by Google

nicht kontrollieren: wer aber sich entscheiden soll, ob er das Lebensgeschäft weiter führen soll oder nicht, der wird erst den Nachweis verlangen, wo der berechnete Überschufs an Unlust steckt?

Hiermit haben wir den Punkt berührt, wo die Vernunft nicht in der Lage ist, den Überschufs an Lust oder Unlust allein von sich aus zu bestimmen, sondern wo sie diesen Überschufs im Leben als Wahrnehmung zeigen mufs. Nicht in dem Begriff allein, sondern in dem durch das Denken vermittelten Ineinandergreifen von Begriff und Wahrnehmung (und Gefühl ist Wahrnehmung) ist dem Menschen das Wirkliche erreichbar (vergl. S. 86 ff.). Der Kaufmann wird ja auch sein Geschäft erst dann aufgeben, wenn der von seinem Buchhalter berechnete Verlust an Gütern sich durch die Thatsachen bestätigt. Wenn das nicht der Fall ist, dann läfst er dem Buchhalter die Rechnung nochmals machen. Genau in derselben Weise wird es der im Leben stehende Mensch machen. Wenn der Philosoph ihm beweisen will, dafs die Unlust weit gröfser ist als die Lust, er jedoch das nicht empfindet, dann wird er sagen: du hast dich in deinem Grübeln geirrt, denke die Sache nochmals durch. Sind aber in einem Geschäfte zu einem bestimmten Zeitpunkte wirklich solche Verluste vorhanden, dafs kein Kredit mehr ausreicht, um die Gläubiger zu befriedigen, so tritt auch dann der Bankerott ein, wenn der Kaufmann es vermeidet, durch Führung der Bücher Klarheit über seine Angelegenheiten zu haben. Ebenso müfste es, wenn das Unlustquantum bei einem Menschen in einem bestimmten Zeitpunkte so grofs würde, dafs keine Hoffnung (Kredit) auf künftige Lust ihn über

Digitized by

den Schmerz hinwegsetzen könnte, zum Bankerott des Lebensgeschäftes führen.

Nun ist aber die Zahl der Selbstmörder doch eine relativ geringe im Verhältnis zu der Menge derjenigen, die mutig weiter leben. Die wenigsten Menschen stellen das Lebensgeschäft der vorhandenen Unlust willen ein. Was folgt daraus? Entweder, dafs es nicht richtig ist, zu sagen, die Unlustmenge sei gröfser als die Lustmenge, oder dafs wir unser Weiterleben gar nicht von der empfundenen Lust- oder Unlustmenge abhängig machen.

Auf eine ganz eigenartige Weise kommt der Pessimismus Ed. v. Hartmanns dazu, das Leben wertlos zu erklären, weil darinnen der Schmerz überwiegt, und doch die Notwendigkeit zu behaupten, es durchzumachen. Diese Notwendigkeit liegt darin, dafs der oben (S. 194) angegebene Weltzweck nur durch rastlose, hingebungsvolle Arbeit der Menschen erreicht werden kann. So lange aber die Menschen noch ihren egoistischen Gelüsten nachgehen, sind sie zu solcher selbstlosen Arbeit untauglich. Erst wenn sie sich durch Erfahrung und Vernunft überzeugt haben, dafs die vom Egoismus erstrebten Lebensgenüsse nicht erlangt werden können, widmen sie sich ihrer eigentlichen Aufgabe. Auf diese Weise soll die pessimistische Überzeugung der Quell der Selbstlosigkeit sein. Eine Erziehung auf Grund des Pessimismus soll den Egoismus dadurch ausrotten, dafs sie ihm seine Aussichtslosigkeit vor Augen stellt.

Nach dieser Ansicht liegt also das Streben nach Lust ursprünglich in der Menschennatur begründet. Nur aus Einsicht in die Unmöglichkeit der Erfüllung

Digitized by Google

dankt dieses Streben zu Gunsten höherer Menschheitsaufgaben ab.

Von der sittlichen Weltanschauung, die von der Anerkennung des Pessimismus die Hingabe an unegoistische Lebensziele erhofft, kann nicht gesagt werden, dafs sie den Egoismus im wahren Sinne des Wortes überwinde. Die sittlichen Ideale sollen erst dann stark genug sein, sich des Willens zu bemächtigen, wenn der Mensch eingesehen hat, dafs das selbstsüchtige Streben nach Lust zu keiner Befriedigung führen kann. Der Mensch, dessen Selbstsucht nach den Trauben der Lust begehrt, findet sie sauer, weil er sie nicht erreichen kann: er geht von ihnen und widmet sich einem selbstlosen Lebenswandel. Die sittlichen Ideale sind, nach der Meinung der Pessimisten, nicht stark genug, den Egoismus zu überwinden; aber sie errichten ihre Herrschaft auf dem Boden, den ihnen vorher die Erkenntnis von der Aussichtslosigkeit der Selbstsucht frei gemacht hat.

Wenn die Menschen ihrer Naturanlage nach die Lust erstreben, sie aber unmöglich erreichen können, dann ist Vernichtung des Daseins und Erlösung durch das Nichtsein das einzig vernünftige Ziel. Und wenn man der Ansicht ist, dafs der eigentliche Träger des Weltschmerzes Gott ist, so müssen die Menschen es sich zur Aufgabe machen, die Erlösung Gottes herbeizuführen. Durch den Selbstmord des einzelnen wird die Erreichung dieses Zieles nicht gefördert, sondern beeinträchtigt. Gott kann vernünftigerweise die Menschen nur geschaffen haben, damit sie durch ihr Handeln seine Erlösung herbeiführen. Sonst wäre die Schöpfung zwecklos. Jeder mufs in dem allgemeinen

Erlösungswerke seine bestimmte Arbeit verrichten. Entzieht er sich derselben durch den Selbstmord, so mufs die ihm zugedachte Arbeit von einem andern verrichtet werden. Dieser mufs statt ihm die Daseinsqual ertragen. Und da in jedem Wesen Gott steckt als der eigentliche Schmerzträger, so hat der Selbstmörder die Menge des Gottesschmerzes nicht im geringsten vermindert, vielmehr Gott die neue Schwierigkeit auferlegt, für ihn einen Ersatzmann zu schaffen.

Dies alles setzt voraus, dafs die Lust ein Wertmafsstab für das Leben sei. Das Leben äufsert sich durch eine Summe von Trieben (Bedürfnissen). Wenn der Wert des Lebens davon abhinge, ob es mehr Lust oder Unlust bringt, dann ist ein Trieb als wertlos zu bezeichnen, der seinem Träger einen Überschufs der letztern einträgt. Wir wollen einmal Trieb und Lust daraufhin ansehen, ob der erste durch die zweite gemessen werden kann. Um nicht den Verdacht zu erwecken, das Leben erst mit der Sphäre der „Geistesaristokratie“ anfangen zu lassen, beginnen wir mit einem „rein tierischen“ Bedürfnis, dem Hunger.

Der Hunger entsteht, wenn unsere Organe ohne neue Stoffzufuhr nicht weiter funktionieren können. Was der Hungrige zunächst erstrebt, ist die Sättigung. Sobald die Nahrungszufuhr in dem Mafse erfolgt ist, dafs der Hunger aufhört, ist alles erreicht, was der Ernährungstrieb erstrebt. Der Genufs, der sich an die Sättigung knüpft, besteht fürs erste in der Beseitigung des Schmerzes, den der Hunger bereitet. Zu dem blofsen Ernährungstriebe tritt ein anderes Bedürfnis. Der Mensch will durch die Nahrungsauf-

Digitized by Google

nahme nicht blofs seine gestörten Organfunktionen wieder in Ordnung bringen, beziehungsweise den Schmerz des Hungers überwinden: er sucht dies auch unter Begleitung angenehmer Geschmacksempfindungen zu bewerkstelligen. Wenn er Hunger hat und eine halbe Stunde vor einer genufsreichen Mahlzeit steht, vermeidet er es, durch minderwertige Kost, die ihn früher befriedigen könnte, sich die Lust für das bessere zu verderben. Er braucht den Hunger, um von seiner Mahlzeit den vollen Genufs zu haben. Dadurch wird ihm der Hunger zugleich zum Veranlasser der Lust. Wenn nun aller in der Welt vorhandene Hunger gestillt werden könnte, dann ergäbe sich die volle Genufsmenge, die dem Vorhandensein des Nahrungsbedürfnisses zu verdanken ist. Hinzuzurechnen wäre noch der besondere Genufs, den Leckermäuler durch eine über das Gewöhnliche hinausgehende Kultur ihrer Geschmacksnerven erzielen.

Den denkbar gröfsten Wert hätte diese Genufsmenge, wenn kein auf die in Betracht kommende Genufsart hinzielendes Bedürfnis unbefriedigt bliebe, und wenn mit dem Genufs nicht zugleich eine gewisse Menge Unlust in den Kauf genommen werden müfste.

Die moderne Naturwissenschaft ist der Ansicht, dafs die Natur mehr Leben erzeugt, als sie erhalten kann, d. i. auch mehr Hunger hervorbringt, als sie zu befriedigen in der Lage ist. Der Überschufs an Leben, der erzeugt wird, mufs unter Schmerzen im Kampf ums Dasein zu Grunde gehen. Zugegeben: die Lebensbedürfnisse seien in jedem Augenblicke des Weltgeschehens gröfser als den vorhandenen Befriedigungsmitteln entspricht, und der Lebensgenufs werde

Digitized by

dadurch beeinträchtigt. Der wirklich vorhandene Lebensgenufs wird aber nicht um das geringste kleiner gemacht. Wo Befriedigung des Begehrens eintritt, da ist die entsprechende Genufsmenge vorhanden, auch wenn es in dem begehrenden Wesen selbst oder in andern daneben eine reiche Zahl unbefriedigter Triebe giebt. Was aber dadurch vermindert wird, ist der Wert des Lebensgenusses. Wenn nur ein Teil der Bedürfnisse eines Lebewesens Befriedigung findet, so hat es einen dem entsprechenden Genufs. Dieser hat einen um so geringeren Wert, je kleiner er ist im Verhältnis zur Gesamtforderung des Lebens im Gebiete der in Frage kommenden Begierden. Man kann sich diesen Wert durch einen Bruch dargestellt denken, dessen Zähler der wirklich vorhandene Genufs und dessen Nenner die Bedürfnissumme ist. Der Bruch hat den Wert 1, wenn Zähler und Nenner gleich sind, d. h. wenn alle Bedürfnisse auch befriedigt werden. Er wird gröfser als 1, wenn in einem Lebewesen mehr Lust vorhanden ist, als seine Begierden fordern; und er ist kleiner als 1, wenn die Genufsmenge hinter der Summe der Begierden zurückbleibt. Der Bruch kann aber nie Null werden, solange der Zähler auch nur den geringsten Wert hat. Wenn ein Mensch vor seinem Tode den Rechnungsabschlufs machte, und die auf einen bestimmten Trieb (z. B. den Hunger) kommende Menge des Genusses sich über das ganze Leben mit allen Forderungen dieses Triebes verteilt dächte, so hätte die erlebte Lust vielleicht nur einen geringen Wert; wertlos aber kann sie nie werden. Bei gleichbleibender Genufsmenge nimmt mit der Vermehrung der Bedürfnisse eines Lebewesens der Wert der



Digitized by Google

Lebenslust ab. Ein Gleiches gilt für die Summe alles Lebens in der Natur. Je gröfser die Zahl der Lebewesen ist im Verhältnis zu der Zahl derer, die volle Befriedigung ihrer Triebe finden können, desto geringer ist der durchschnittliche Lustwert des Lebens. Die Wechsel auf den Lebensgenufs, die uns in unseren Trieben ausgestellt sind, werden eben billiger, wenn man nicht hoffen kann, sie für den vollen Betrag einzulösen. Wenn ich drei Tage lang genug zu essen habe, und dafür dann weitere drei Tage hungern mufs, so wird der Genufs an den drei Efstagen dadurch nicht geringer. Aber ich mufs mir ihn dann auf sechs Tage verteilt denken, wodurch sein Wert für meinen Ernährungstrieb auf die Hälfte herabgemindert wird. Ebenso verhält es sich mit der Gröfse der Lust im Verhältnis zum Grade meines Bedürfnisses. Wenn ich Hunger für zwei Butterbrode habe, und nur eines bekommen kann, so hat der aus dem einen gezogene Genufs nur die Hälfte des Wertes, den er haben würde, wenn ich nach der Aufzehrung satt wäre. Dies ist die Art, wie im Leben der Wert einer Lust bestimmt wird. Sie wird bemessen an den Bedürfnissen des Lebens. Unsere Begierden sind der Mafsstab; die Lust ist das Gemessene. Der Sättigungsgenufs erhält nur dadurch einen Wert, dafs Hunger vorhanden ist; und er erhält einen Wert von bestimmter Gröfse durch das Verhältnis, in dem er zu der Gröfse des vorhandenen Hungers steht.

Unerfüllte Forderungen unseres Lebens werfen ihre Schatten auch auf die befriedigten Begierden und beeinträchtigen den Wert genufsreicher Stunden. Man kann aber auch von dem gegenwärtigen Wert

Digitized by Google

eines Lustgefühles sprechen. Dieser Wert ist um so geringer, je kleiner die Lust im Verhältnis zur Dauer und Stärke unserer Begierde ist.

Vollen Wert hat für uns eine Lustmenge, die an Dauer und Grad genau mit unserer Begierde übereinstimmt. Eine, gegenüber unserem Begehren kleinere Lustmenge vermindert den Lustwert; eine gröfsere erzeugt einen nicht verlangten Überschufs, der nur solange als Lust empfunden wird, als wir während des Geniefsens unsere Begierde zu steigern vermögen. Sind wir nicht imstande, in der Steigerung unseres Verlangens mit der zunehmenden Lust gleichen Schritt zu halten, so verwandelt sich die Lust in Unlust. Der Gegenstand, der uns sonst befriedigen würde, stürmt auf uns ein, ohne dafs wir es wollen, und wir leiden darunter. Dies ist ein Beweis dafür, dafs die Lust nur solange für uns einen Wert hat, als wir sie an unserer Begierde messen können. Ein Übermafs von angenehmem Gefühl schlägt in Schmerz um. Wir können das besonders bei Menschen beobachten, deren Verlangen nach irgend einer Art von Lust sehr gering ist. Leuten, deren Nahrungstrieb abgestumpft ist, wird das Essen leicht zum Ekel. Auch daraus geht hervor, dafs die Begierde der Wertmesser der Lust ist.

Nun kann der Pessimismus sagen: der unbefriedigte Nahrungstrieb bringe nicht nur die Unlust über den entbehrten Genufs, sondern positive Schmerzen, Qual und Elend in die Welt. Er kann sich hierbei berufen auf das namenlose Elend der von Nahrungssorgen heimgesuchten Menschen; auf die Summe von Unlust, die solchen Menschen mittelbar aus dem



Digitized by Google

Nahrungsmangel erwächst. Und wenn er seine Behauptung auch auf die aufsermenschliche Natur anwenden will, kann er hinweisen auf die Qualen der Tiere, die in gewissen Jahreszeiten aus Nahrungsmangel verhungern. Von diesen Übeln behauptet der Pessimist, dafs sie die durch den Nahrungstrieb in die Welt gesetzte Genufsmenge reichlich überwiegen.

Es ist ja zweifellos, dafs man Lust und Unlust miteinander vergleichen und den Überschufs der einen oder der andern bestimmen kann, wie das bei Gewinn und Verlust geschieht. Wenn aber der Pessimismus glaubt, aus dem Umstande, dafs auf Seite der Unlust sich ein Überschufs ergiebt, auf die Wertlosigkeit des Lebens schliefsen zu können, so ist er insofern im Irrtum, als er eine Rechnung macht, die im wirklichen Leben nicht ausgeführt wird.

Unsere Begierde richtet sich im einzelnen Falle auf einen bestimmten Gegenstand. Der Lustwert der Befriedigung wird, wie wir gesehen haben, um so gröfser sein, je gröfser die Lustmenge im Verhältnis zur Gröfse unseres Begehrens ist*). Von der Gröfse unseres Begehrens hängt es aber auch ab, wie grofs die Menge der Unlust ist, die wir mit in Kauf nehmen wollen, um die Lust zu erreichen. Wir vergleichen die Menge der Unlust nicht mit der der Lust, sondern mit der Gröfse unserer Begierde. Wer grofse Freude am Essen hat, der wird wegen des Genusses in besseren Zeiten sich leichter über eine Periode des Hungerns hinweghelfen, als ein anderer, dem diese

*) Von dem Falle, wo durch übermäfsige Steigerung der Lust diese in Unlust umschlägt, sehen wir hier ab.

Digitized by Google

Freude an der Befriedigung des Nahrungstriebes fehlt. Das Weib, das ein Kind haben will, vergleicht nicht die Lust, die ihm aus dessen Besitz erwächst, mit den Unlustmengen, die aus Schwangerschaft, Kindbett, Kinderpflege u. s. w. sich ergeben, sondern mit seiner Begierde nach dem Besitz des Kindes.

Wir erstreben niemals eine abstrakte Lust von bestimmter Gröfse, sondern die konkrete Befriedigung in einer ganz bestimmten Weise. Wenn wir nach einem bestimmten Gegenstand oder einer bestimmten Empfindung streben, so können wir nicht dadurch befriedigt werden, dafs uns ein anderer Gegenstand oder eine andere Empfindung zu teil wird, die uns eine Lust von gleicher Gröfse bereitet. Wer nach Sättigung strebt, dem kann man die Lust an derselben nicht durch eine gleich grofse, aber durch einen Spaziergang erzeugte ersetzen. Nur wenn unsere Begierde ganz allgemein nach einem bestimmten Lustquantum strebte, dann müfste sie sofort verstummen, wenn diese Lust nicht ohne ein sie an Gröfse überragendes Unlustquantum zu erreichen wäre. Da aber die Befriedigung auf eine bestimmte Art erstrebt wird, so tritt die Lust mit der Erfüllung auch dann ein, wenn mit ihr eine sie überwiegende Unlust in Kauf genommen werden mufs. Dadurch, dafs sich die Triebe der Lebewesen in einer bestimmten Richtung bewegen und auf ein konkretes Ziel losgehen, hört die Möglichkeit auf, die auf dem Wege zu diesem Ziele sich entgegenstellende Unlustmenge als gleichgeltenden Faktor mit in Rechnung zu bringen. Wenn die Begierde nur stark genug ist, um nach Überwindung der Unlust — und sei sie absolut genommen

Digitized by Google

noch so grofs — noch in irgend einem Grade vorhanden zu sein, so kann die Lust an der Befriedigung doch noch in voller Gröfse durchgekostet werden. Die Begierde bringt also die Unlust nicht direkt in Beziehung zu der erreichten Lust, sondern indirekt, indem sie ihre eigene Gröfse (im Verhältnis) zu der der Unlust in eine Beziehung bringt. Nicht darum handelt es sich, ob die zu erreichende Lust oder Unlust gröfser ist, sondern darum, ob die Begierde nach dem erstrebten Ziele oder der Widerstand der entgegentretenden Unlust gröfser ist. Ist dieser Widerstand gröfser als die Begierde, dann ergiebt sich die letztere in das Unvermeidliche, erlahmt, und strebt nicht weiter. Dadurch, dafs Befriedigung in einer bestimmten Art verlangt wird, gewinnt die mit ihr zusammenhängende Lust eine Bedeutung, die es ermöglicht, nach eingetretener Befriedigung das notwendige Unlustquantum nur insofern in die Rechnung einzustellen, als es das Mafs unserer Begierde verringert hat. Wenn ich ein leidenschaftlicher Freund von Fernsichten bin, so berechne ich niemals: wie viel Lust macht mir der Blick von dem Berggipfel aus direkt verglichen mit der Unlust des mühseligen Auf- und Abstiegs. Ich überlege aber: ob nach Überwindung der Schwierigkeiten meine Begierde nach der Fernsicht noch lebhaft genug sein wird. Nur mittelbar durch die Gröfse der Begierde können Lust und Unlust zusammen ein Ergebnis liefern. Es fragt sich also gar nicht, ob Lust oder Unlust im Übermafse vorhanden ist, sondern ob das Wollen der Lust stark genug ist, die Unlust zu überwinden.

Ein Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung

Digitized by Google

ist der Umstand, dafs der Wert der Lust höher angeschlagen wird, wenn sie durch grofse Unlust erkauft werden mufs, als dann, wenn sie uns gleichsam wie ein Geschenk des Himmels in den Schofs fällt. Wenn Leiden und Qualen unsere Begierde herabgestimmt haben, und dann das Ziel doch noch erreicht wird, dann ist eben die Lust im Verhältnis zu dem noch übriggebliebenen Quantum der Begierde um so gröfser. Dieses Verhältnis stellt aber, wie ich gezeigt habe, den Wert der Lust dar (vergl. S. 209). Ein weiterer Beweis ist dadurch gegeben, dafs die Lebewesen (einschliefslich des Menschen) ihre Triebe solange zur Entfaltung bringen, als sie imstande sind, die entgegenstehenden Schmerzen und Qualen zu ertragen. Und der Kampf ums Dasein ist nur die Folge dieser Thatsache. Das vorhandene Leben strebt nach Entfaltung, und nur derjenige Teil giebt den Kampf auf, dessen Begierden durch die Gewalt der sich auftürmenden Schwierigkeiten erstickt werden. Jedes Lebewesen sucht solange nach Nahrung, bis der Nahrungsmangel sein Leben zerstört. Und auch der Mensch legt erst Hand an sich selber, wenn er (mit Recht oder Unrecht) glaubt, die ihm erstrebenswerten Lebensziele nicht erreichen zu können. Solange er aber noch an die Möglichkeit glaubt, das nach seiner Ansicht Erstrebenswerte zu erreichen, kämpft er gegen alle Qualen und Schmerzen an. Die Philosophie müfste dem Menschen erst die Meinung beibringen, dafs Wollen nur dann einen Sinn hat, wenn die Lust gröfser als die Unlust ist; seiner Natur nach will er die Gegenstände seines Begehrens erreichen, wenn er die dabei notwendig werdende Unlust ertragen kann, sei sie dann auch

Digitized by Google

noch so grofs. Eine solche Philosophie wäre aber irrtümlich, weil sie das menschliche Wollen von einem Umstande abhängig macht (Überschufs der Lust über die Unlust), der dem Menschen ursprünglich fremd ist. Der ursprüngliche Mafsstab des Wollens ist die Begierde, und diese setzt sich durch, solange sie kann. Wenn ich gezwungen bin, beim Einkaufe eines bestimmten Quantums Äpfel doppelt so viele schlechte als gute mitzunehmen — weil der Verkäufer seinen Platz frei bekommen will — so werde ich mich keinen Moment besinnen, die schlechten Äpfel mitzunehmen, wenn ich den Wert der geringeren Menge guter für mich so hoch veranschlagen darf, dafs ich zu dem Kaufpreis auch noch die Auslagen für Hinwegschaffung der schlechten Ware auf mich nehmen will. Dies Beispiel veranschaulicht die Beziehung zwischen den durch einen Trieb bereiteten Lust- und Unlustmengen. Ich bestimme den Wert der guten Äpfel nicht dadurch, dafs ich ihre Summe von der der schlechten subtrahiere, sondern darnach, ob die ersteren trotz des Vorhandenseins der letztern noch einen Wert behalten.

Ebenso wie ich bei dem Genufs der guten Äpfel die schlechten unberücksichtigt lasse, so gebe ich mich der Befriedigung einer Begierde hin, nachdem ich die notwendigen Qualen abgeschüttelt habe.

Wenn der Pessimismus auch Recht hätte mit seiner Behauptung, dafs in der Welt mehr Unlust als Lust vorhanden ist: auf das Wollen wäre das ohne Einflufs, denn die Lebewesen streben nach der übrigbleibenden Lust doch. Der empirische Nachweis, dafs der Schmerz die Freude überwiegt, ist zwar geeignet die Aussichtslosigkeit jener philosophischen Richtung

Digitized by Google

zu zeigen, die den Wert des Lebens in dem Überschufs der Lust sieht (Eudämonismus), nicht aber das Wollen überhaupt als unvernünftig hinzustellen; denn dieses geht nicht auf einen Überschufs von Lust, sondern auf die nach Abzug der Unlust noch übrigbleibende Lustmenge. Diese erscheint noch immer als ein erstrebenswertes Ziel.

Man hat den Pessimismus dadurch zu widerlegen versucht, dafs man behauptete, es sei unmöglich, den Überschufs von Lust oder Unlust in der Welt auszurechnen. Die Möglichkeit einer jeden Berechnung beruht darauf, dafs die in Rechnung zu stellenden Dinge ihrer Gröfse nach miteinander verglichen werden können. Nun hat jede Unlust und jede Lust eine bestimmte Gröfse (Stärke und Dauer). Auch Lustempfindungen verschiedener Art können wir ihrer Gröfse nach wenigstens schätzungsweise vergleichen. Wir wissen, ob uns eine gute Cigarre oder ein guter Witz mehr Vergnügen macht. Gegen die Vergleichbarkeit verschiedener Lust- und Unlustsorten, ihrer Gröfse nach, läfst sich somit nichts einwenden. Und der Forscher, der es sich zur Aufgabe macht, den Lust- oder Unlustüberschufs in der Welt zu bestimmen, geht von durchaus berechtigten Voraussetzungen aus. Man kann die Irrtümlichkeit der pessimistischen Resultate behaupten, aber man darf die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Abschätzung der Lust- und Unlustmengen und damit die Bestimmung der Lustbilanze nicht anzweifeln. Unrichtig aber ist es, wenn behauptet wird, dafs aus dem Ergebnisse dieser Rechnung für das menschliche Wollen etwas folge. Die Fälle, wo wir den Wert unserer Bethätigung wirklich

davon abhängig machen, ob die Lust oder die Unlust einen Überschufs zeigt, sind die, in denen uns die Gegenstände, auf die unser Thun sich richtet, gleichgültig sind. Wenn es sich mir darum handelt, nach meiner Arbeit mir ein Vergnügen durch ein Spiel oder eine leichte Unterhaltung zu bereiten, und es mir völlig gleichgültig ist, was ich zu diesem Zwecke thue, so frage ich mich: was bringt mir den gröfsten Überschufs an Lust. Und ich unterlasse eine Bethätigung unbedingt, wenn sich die Wage nach der Unlustseite hin neigt. Bei einem Kinde, dem wir ein Spielzeug kaufen wollen, denken wir bei der Wahl nach, was ihm die meiste Freude bereitet. In allen anderen Fällen bestimmen wir uns nicht ausschliefslich nach der Lustbilanze.

Wenn also die pessimistischen Ethiker der Ansicht sind, durch den Nachweis, dafs die Unlust in gröfserer Menge vorhanden ist als die Lust, den Boden für die selbstlose Hingabe an die Kulturarbeit zu bereiten, so bedenken sie nicht, dafs sich das menschliche Wollen seiner Natur nach von dieser Erkenntnis nicht beeinflussen läfst. Das Streben der Menschen richtet sich nach dem Mafse der nach Überwindung aller Schwierigkeiten möglichen Befriedigung. Die Hoffnung auf diese Befriedigung ist der Grund der menschlichen Bethätigung. Die Arbeit jedes einzelnen und die ganze Kulturarbeit entspringt aus dieser Hoffnung. Die pessimistische Ethik glaubt dem Menschen die Jagd nach dem Glücke als eine unmögliche hinstellen zu müssen, damit er sich seinen eigentlichen sittlichen Aufgaben widme. Aber diese sittlichen Aufgaben sind nichts anderes als die konkreten natür-

Digitized by

lichen und geistigen Triebe; und die Befriedigung derselben wird angestrebt trotz der Unlust, die dabei abfällt. Die Jagd nach dem Glücke, die der Pessimismus ausrotten will, ist also gar nicht vorhanden. Die Aufgaben aber, die der Mensch zu vollbringen hat, vollbringt er, weil er sie kraft seines Wesens vollbringen *will*. Die pessimistische Ethik behauptet, der Mensch könne erst dann sich dem hingeben, was er als seine Lebensaufgabe erkennt, wenn er das Streben nach Lust aufgegeben hat. Keine Ethik aber kann je andere Lebensaufgaben ersinnen als die Verwirklichung der von den menschlichen Begierden geforderten Befriedigungen und die Erfüllung seiner sittlichen Ideale. Keine Ethik kann ihm die Lust nehmen, die er an dieser Erfüllung des von ihm Begehrten hat. Wenn der Pessimist sagt: strebe nicht nach Lust, denn du kannst sie nie erreichen; strebe nach dem, was du als deine Aufgabe erkennst, so ist darauf zu erwidern: das ist Menschenart, und es ist die Erfindung einer auf Irrwegen wandelnden Philosophie, wenn behauptet wird, der Mensch strebe blofs nach dem Glücke. Er strebt nach Befriedigung dessen, was sein Wesen begehrt, und die Erfüllung ist ihm eine Lust. Was die pessimistische Ethik verlangt: nicht Streben nach Lust, sondern nach Erreichung dessen, was du als deine Lebensaufgabe erkennst, so trifft sie damit dasjenige, was der Mensch seinem Wesen nach *will*. Der Mensch braucht durch die Philosophie nicht erst umgekrempelt zu werden, er braucht seine Natur nicht erst abzuwerfen, um sittlich zu sein. Sittlichkeit ist Streben nach einem Ziel, solange die damit verknüpfte Unlust die Begierde darnach

Digitized by Google

nicht lähmt. Und dieses ist das Wesen alles wirklichen Wollens. Die Ethik beruht nicht auf der Ausrottung alles Strebens nach Lust, damit die bleichsüchtigen sittlichen Ideen ihre Herrschaft da aufschlagen können, wo ihnen keine starke Sehnsucht nach Lebensgenufs entgegensteht, sondern auf dem starken Wollen, das sein Ziel erreicht, auch wenn der Weg dazu ein dornenvoller ist.

Die sittlichen Ideale entspringen aus der moralischen Phantasie des Menschen. Ihre Verwirklichung hängt davon ab, dafs sie von dem Menschen stark genug begehrt werden, um Schmerzen und Qualen zu überwinden. Sie sind seine Intuitionen, die Triebfedern, die sein Geist spannt, er will sie, weil ihre Verwirklichung seine höchste Lust ist. Er hat es nicht nötig, sich von der Ethik erst verbieten zu lassen, dafs er nach Lust strebe, um sich dann gebieten zu lassen, wonach er streben soll. Er wird nach sittlichen Idealen streben, wenn seine moralische Phantasie thätig genug ist, um ihm Intuitionen einzugeben, die seinem Wollen die Stärke verleihen, sich durchzusetzen.

Wer nach Idealen von hehrer Gröfse strebt, der thut es, weil sie der Inhalt seines Wollens sind, und die Verwirklichung wird ihm ein Genufs sein, gegen den die Lust, welche die Armseligkeit aus der Befriedigung der alltäglichen Triebe zieht, eine Kleinigkeit ist. Idealisten schwelgen bei der Umsetzung ihrer Ideale in Wirklichkeit.

Wer die Lust an der Befriedigung des menschlichen Begehrens ausrotten will, mufs den Menschen erst zum Sklaven machen, der nicht handelt, weil er

Digitized by

will, sondern weil er soll. Denn die Erreichung des Gewollten macht Lust. Was man das Gute nennt, ist nicht das, was der Mensch soll, sondern das, was er will, wenn er die volle Menschennatur zur Entfaltung bringt. Wer dies nicht anerkennt, der mufs dem Menschen erst das austreiben, was er will, und ihm dann von aufsen das vorschreiben lassen, was er seinem Wollen zum Inhalt zu geben hat.

Der Mensch verleiht der Erfüllung einer Begierde einen Wert, weil sie aus seinem Wesen entspringt. Das Erreichte hat seinen Wert, weil es gewollt ist. Spricht man dem Ziel des menschlichen Wollens als solchen seinen Wert ab, dann mufs man die wertvollen Ziele von etwas nehmen, das der Mensch nicht will.

Die auf den Pessimismus sich aufbauende Ethik entspringt aus der Mifsachtung der moralischen Phantasie. Wer den individuellen Menschengeist nicht für fähig hält, sich selbst den Inhalt seines Strebens zu geben, nur der kann die Summe des Wollens in der Sehnsucht nach Lust suchen. Der phantasielose Mensch schafft keine sittlichen Ideen. Sie müssen ihm gegeben werden. Dafs er nach Befriedigung seiner niederen Begierden strebt: dafür aber sorgt die physische Natur. Zur Entfaltung des ganzen Menschen gehören aber auch die aus dem Geiste stammenden Begierden. Nur wenn man der Meinung ist, dafs diese der Mensch überhaupt nicht hat, kann man behaupten, dafs er sie von aufsen empfangen soll. Dann ist man auch berechtigt, zu sagen, dafs er verpflichtet ist, etwas zu thun, was er nicht will. Jede Ethik, die von dem Menschen fordert, dafs er sein Wollen zurück-

Digitized by Google

dränge, um Aufgaben zu erfüllen, die er nicht will, rechnet nicht mit dem ganzen Menschen, sondern mit einem solchen, dem das geistige Begehrungsvermögen fehlt. Für den harmonisch entwickelten Menschen sind die sogenannten Ideen des Guten nicht aufserhalb, sondern innerhalb des Kreises seines Wollens. Nicht in der Austilgung des Eigenwillens liegt das sittliche Handeln, sondern in der vollen Entwicklung der Menschennatur. Wer die sittlichen Ideale nur für erreichbar hält, wenn der Mensch seinen Eigenwillen ertötet, der weifs nicht, dafs diese Ideale ebenso von dem Menschen gewollt sind, wie die Befriedigung der sogenannten tierischen Triebe.

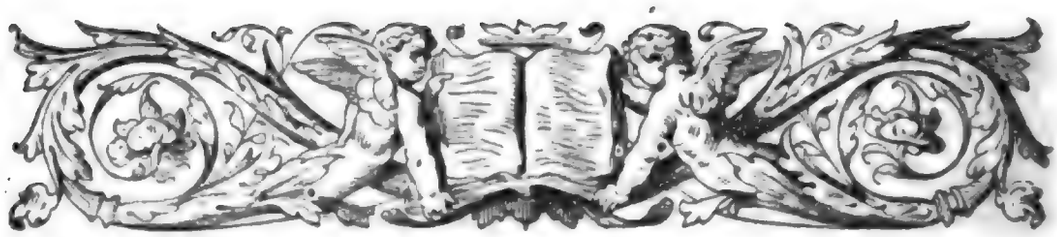
Es ist nicht zu leugnen, dafs die hiermit charakterisierten Anschauungen leicht mifsverstanden werden können. Unreife Knaben ohne moralische Phantasie sehen gerne die Instinkte ihrer Halbnatur für den vollen Menschheitsgehalt an, und lehnen alle nicht von ihnen erzeugten sittlichen Ideen ab, damit sie ungestört „sich ausleben“ können. Dafs für die halbentwickelte Menschennatur nicht gilt, was für den Vollmenschen richtig ist, ist selbstverständlich. Wer durch Erziehung erst noch dahin gebracht werden soll, dafs seine sittliche Natur die Eischalen der niederen Leidenschaften durchbricht: von dem darf nicht in Anspruch genommen werden, was für den reifen Menschen gilt. Hier sollte aber nicht verzeichnet werden, was dem unentwickelten Menschen einzuprägen ist, sondern das, was in dem Wesen des ausgereiften Menschen liegt.

Dieser ausgereifte Mensch giebt seinen Wert sich selbst. Nicht die Lust erstrebt er, die ihm als

Digitized by

Gnadengeschenk von der Natur oder von dem Schöpfer gereicht wird; und auch nicht die Pflicht erfüllt er, die er als solche erkennt, nachdem er das Streben nach Lust abgestreift hat. Er handelt, wie er will, das ist nach Maſsgabe seiner ethischen Intuitionen; und er sieht in der Erreichung dessen, was er will, seinen wahren Lebensgenuſs. Den Wert des Lebens bestimmt er an dem Verhältnis des Erreichten zu dem Erstrebten. Die Ethik, welche an die Stelle des Wollens das Sollen, an die Stelle der Neigung die Pflicht setzt, bestimmt folgerichtig den Wert des Menschen an dem Verhältnis dessen, was die Pflicht fordert, zu dem, was er erfüllt. Sie miſst den Menschen an einem auſserhalb seines Wesens gelegenen Maſsstab. — Die hier entwickelte Ansicht weist den Menschen auf sich selbst zurück. Sie erkennt nur das als den wahren Wert des Lebens an, was der einzelne nach Maſsgabe seines Wollens als solchen ansieht. Sie weiſs ebensowenig von einem nicht vom Individuum anerkannten Wert des Lebens wie von einem nicht aus diesem entsprungenen Zweck des Lebens. Sie sieht in dem Individuum seinen eigenen Herrn und seinen eigenen Schätzer.

Digitized by Google



## XV.

## Individualität und Gattung.

Der Ansicht, dafs der Mensch eine vollständig in sich geschlossene, freie Individualität ist, stehen scheinbar die Thatsachen entgegen, dafs er als Glied innerhalb eines natürlichen Ganzen auftritt (Rasse, Stamm, Volk, Familie, männliches und weibliches Geschlecht), und dafs er innerhalb eines Ganzen wirkt (Staat, Kirche u. s. w.). Er trägt die allgemeinen Charaktereigentümlichkeiten der Gemeinschaft, der er angehört, und giebt seinem Handeln einen Inhalt, der durch den Platz, den er innerhalb einer Mehrheit einnimmt, bestimmt ist.

Ist dabei überhaupt noch Individualität möglich? Kann man den Menschen selbst als ein Ganzes für sich ansehen, wenn er aus einem Ganzen herauswächst, und in ein Ganzes sich eingliedert?

Das Glied eines Ganzen wird seinen Eigenschaften und Funktionen nach durch das Ganze bestimmt. Ein Volksstamm ist ein Ganzes, und alle zu ihm gehörigen Menschen tragen die Eigentümlichkeiten an sich, die im Wesen des Stammes bedingt sind. Wie der ein-

Digitized by

zelne beschaffen ist und wie er sich bethätigt, ist durch den Stammescharakter bedingt. Dadurch erhält die Physiognomie und das Thun des einzelnen etwas Gattungsmäfsiges. Wenn wir nach dem Grunde fragen, warum dies und jenes an dem Menschen so oder so ist, so werden wir aus dem Einzelwesen hinaus auf die Gattung verwiesen. Diese erklärt es uns, warum etwas an ihm in der von uns beobachteten Form auftritt.

Von diesem Gattungsmäfsigen macht sich aber der Mensch frei. Er entwickelt Eigenschaften und Funktionen an sich, deren Bestimmungsgrund wir nur in ihm selbst suchen können. Das Gattungsmäfsige dient ihm dabei nur als Mittel, um seine besondere Wesenheit in ihm auszudrücken. Er gebraucht die ihm von der Natur mitgegebenen Eigentümlichkeiten als Material, und giebt ihm die seinem eigenen Wesen gemäfse Form. Wir suchen nun vergebens den Grund für eine Äufserung dieses Wesens in den Gesetzen der Gattung. Wir haben es mit einem Individuum zu thun, das nur durch sich selbst erklärt werden kann. Ist ein Mensch bis zu dieser Loslösung von dem Gattungsmäfsigen durchgedrungen, und wir wollen alles, was an ihm ist, doch noch aus dem Charakter der Gattung erklären, so haben wir für das Individuelle kein Organ.

Es ist unmöglich, einen Menschen ganz zu verstehen, wenn man seiner Beurteilung einen Gattungsbegriff zu Grunde legt. Am hartnäckigsten im Beurteilen nach der Gattung ist man da, wo es sich um das Geschlecht des Menschen handelt. Der Mann sieht im Weibe, das Weib in dem Manne fast immer



Digitized by Google

zu viel von dem allgemeinen Charakter des anderen Geschlechtes und zu wenig von dem individuellen. Im praktischen Leben schadet das den Männern weniger als den Frauen. Die sociale Stellung der Frau ist zumeist deshalb eine so unwürdige, weil sie nicht bedingt ist durch die individuellen Eigentümlichkeiten der einzelnen Frau, sondern durch die allgemeinen Vorstellungen, die man sich von der natürlichen Aufgabe und den Bedürfnissen des Weibes macht. Die Bethätigung des Mannes im Leben richtet sich nach dessen individuellen Fähigkeiten und Neigungen, die des Weibes soll ausschliefslich durch den Umstand bedingt sein, dafs es eben Weib ist. Das Weib soll der Sklave des Gattungsmäfsigen, des Allgemein-Weiblichen sein. Solange von Männern darüber debattiert wird, ob die Frau „ihrer Naturanlage nach" zu diesem oder jenem Beruf tauge, so lange kann die sogenannte Frauenfrage aus ihrem elementarsten Stadium nicht herauskommen. Was die Frau ihrer Natur nach wollen kann, das überlasse man der Frau zu beurteilen. Wenn es wahr ist, dafs die Frauen nur zu dem Berufe taugen, der ihnen jetzt zukommt, dann werden sie aus sich selbst heraus kaum einen anderen erreichen. Sie müssen es aber selbst entscheiden können, was ihrer Natur gemäfs ist. Wer eine Erschütterung unserer socialen Zustände davon befürchtet, dafs die Frauen nicht als Gattungsmenschen, sondern als Individuen genommen werden, dem mufs entgegnet werden, dafs sociale Zustände, innerhalb welcher die Hälfte der Menschheit ein menschenunwürdiges Dasein hat, eben der Verbesserung gar sehr bedürftig sind.

Wer die Menschen nach Gattungscharaktern be-

Digitized by

urteilt, der kommt eben gerade bis zu der Grenze, über welcher sie anfangen, Wesen zu sein, deren Bethätigung auf freier Selbstbestimmung beruht. Was unterhalb dieser Grenze liegt, das kann natürlich Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung sein. Die Rassen-, Stammes-, Volks- und Geschlechtseigentümlichkeiten sind der Inhalt besonderer Wissenschaften. Nur Menschen, die allein als Exemplare der Gattung leben, könnten sich mit einem allgemeinen Bilde decken, das durch solche wissenschaftliche Betrachtung zustande kommt. Aber alle diese Wissenschaften können nicht vordringen bis zu dem besonderen Inhalt des einzelnen Individuums. Da wo das Gebiet der Freiheit (des Denkens und Handelns) beginnt, hört das Bestimmen des Individuums nach Gesetzen der Gattung auf. Den begrifflichen Inhalt, den der Mensch durch das Denken mit der Wahrnehmung in Verbindung bringen mufs, um der vollen Wirklichkeit sich zu bemächtigen (vgl. S. 86 ff.), kann niemand einfür allemal festsetzen und der Menschheit fertig hinterlassen. Das Individuum mufs seine Begriffe durch eigene Intuition gewinnen. Wie der einzelne zu denken hat, läfst sich nicht aus irgend einem Gattungsbegriffe ableiten. Dafür ist einzig und allein das Individuum mafsgebend. Ebensowenig ist aus allgemeinen Menschencharakteren zu bestimmen, welche konkrete Ziele das Individuum seinem Wollen vorsetzen will. Wer das einzelne Individuum verstehen will, mufs bis in dessen besondere Wesenheit dringen, und nicht bei typischen Eigentümlichkeiten stehen bleiben. In diesem Sinne ist jeder einzelne Mensch ein Problem. Und alle Wissenschaft, die sich mit abstrakten Gedanken



Digitized by Google

und Gattungsbegriffen befafst, ist nur eine Vorbereitung zu jener Erkenntnis, die uns zu teil wird, wenn uns eine menschliche Individualität seine Art, die Welt anzuschauen, mitteilt, und zu der anderen, die wir aus dem Inhalt seines Wollens gewinnen. Wo wir die Empfindung haben: hier haben wir es mit einem Menschen zu thun, der frei ist von typischer Denkungsart und gattungsmäfsigem Wollen, da müssen wir aufhören, irgend welche Begriffe aus unserem Geiste zu Hilfe zu nehmen, wenn wir sein Wesen verstehen wollen. Das Erkennen besteht in der Verbindung des Begriffes mit der Wahrnehmung durch das Denken. Bei allen anderen Objekten mufs der Beobachter die Begriffe durch seine Intuition gewinnen; beim Verstehen einer freien Individualität handelt es sich nur darum, deren Begriffe, nach denen sie sich ja selbst bestimmen, rein (ohne Vermischung) mit eigenem Begriffsinhalt herüberzunehmen in unseren Geist. Menschen, die in jede Beurteilung eines anderen sofort ihre eigenen Begriffe einmischen, können nie zu dem Verständnisse einer Individualität gelangen. So wie die freie Individualität sich frei macht von den Eigentümlichkeiten der Gattung, so mufs das Erkennen sich frei machen von der Art, wie das Gattungsmäfsige verstanden wird.

Nur in dem Grade, in dem der Mensch sich in der gekennzeichneten Weise frei gemacht hat vom Gattungsmäfsigen, kommt er als freier Geist innerhalb eines menschlichen Gemeinwesens in Betracht. Kein Mensch ist vollständig Gattung, keiner ganz Individualität. Aber eine gröfsere oder geringere Sphäre seines Wesens löst jeder Mensch allmählich ab, ebenso

Digitized by

von dem Gattungsmäfsigen des animalischen Lebens, wie von den despotisch ihn beherrschenden Geboten menschlicher Autoritäten.

Für den Teil, für den sich der Mensch aber eine solche Freiheit nicht erobern kann, bildet er ein Glied innerhalb des Natur- und Geistesorganismus. Er lebt in dieser Hinsicht, wie er es andern abgukt, oder wie sie es ihm befehlen. Einen ethischen Wert hat nur der Teil seines Handelns, der aus seinen Intuitionen entspringt. Den fügt er zur schon vorhandenen Summe sittlicher Begriffe hinzu. Aus solchen ethischen Intuitionen entspringt alle sittliche Bethätigung der Menschheit. Man kann auch sagen: das sittliche Leben der Menschheit ist die Gesamtsumme der moralischen Phantasieerzeugnisse der freien menschlichen Individuen. Dies ist das Glaubensbekenntnis des Monismus. Er kann in der Geschichte des sittlichen Lebens nicht die Erziehung des Menschengeschlechtes durch einen jenseitigen Gott erkennen, sondern nur das allmähliche Ausleben aller Begriffe und Ideen, die aus der moralischen Phantasie entspringen können.

Digitized by Google

Digitized by Google

# Die letzten Fragen.

---

Digitized by Google

## Die Konsequenzen des Monismus.

Die einheitliche Naturerklärung oder der Monismus entnimmt der menschlichen Erfahrung alle Prinzipien, die er zur Erklärung der Welt braucht. Die Quellen des Handelns sucht er ebenfalls innerhalb der Beobachtungswelt, nämlich in der unserer Selbsterkenntnis zugänglichen menschlichen Natur, und zwar in der moralischen Phantasie. Er lehnt es ab, die letzten Gründe für die dem Wahrnehmen und Denken vorliegende Welt *aufserhalb* derselben zu suchen. Für den Monismus ist die Einheit, welche die denkende Beobachtung zu der mannigfaltigen Vielheit der Wahrnehmungen hinzubringt, zugleich diejenige, die das menschliche Erkenntnisbedürfnis verlangt und durch die es auch vollkommen befriedigt wird. Wer hinter dieser Einheit noch eine andere sucht, der beweist damit nur, dafs er die Übereinstimmung des durch das Denken Gefundenen mit dem vom Erkenntnistrieb Geforderten nicht erkennt. Das einzelne menschliche Individuum ist von der Welt nicht thatsächlich abgesondert. Es ist ein Teil der Welt, und der Zusammenhang mit dem Ganzen des Kosmos ist nicht der Wirklichkeit nach, sondern nur für unsere Wahrnehmung

unterbrochen. Wir sehen für's erste diesen Teil als für sich existierendes Wesen, weil wir die Riemen und Seile nicht sehen, durch welche die Bewegung unseres Lebensrades von den Grundkräften des Kosmos bewirkt wird. Wer auf diesem Wahrnehmungsstandpunkt stehen bleibt, der sieht den Teil eines Ganzen für ein wirklich selbständig existierendes Wesen, eine Monade, an, welches die Kunde von der übrigen Welt auf irgend eine Weise von aufsen erhält. Der Monismus hat gezeigt, dafs die Selbständigkeit nur so lange geglaubt werden kann, als das Wahrgenommene nicht durch das Denken in das Netz der Begriffswelt eingespannt wird. Geschieht dies, so entpuppt sich alle Teilexistenz in der Welt, alles besondere Dasein als ein blofser Schein des Wahrnehmens. Eine in sich geschlossene Totalexistenz kann nur dem Universum in seiner Ganzheit zugeschrieben werden. Das Denken zerstört den Schein des Wahrnehmens und gliedert auch unsere individuelle Existenz in das Leben des Kosmos ein. Die Einheit der Begriffswelt, welche die objektiven Wahrnehmungen enthält, nimmt auch den Inhalt unserer subjektiven Persönlichkeit in sich auf. Das Denken giebt uns von der Wirklichkeit die wahre Gestalt, als einer in sich geschlossenen Einheit, während die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen nur ein durch unsere Organisation bedingter Schein ist (vgl. S. 163 ff.). Die Erkenntnis der wirklichen Einheit gegenüber dem Schein des Vielen bildete zu allen Zeiten das Ziel des menschlichen Denkens. Die Wissenschaft bemühte sich die zusammenhanglos scheinenden Wahrnehmungen durch Aufdeckung der gesetzmäfsigen Zusammenhänge innerhalb derselben als

Digitized by

Einheit, zu erkennen. Weil man aber der Ansicht war, dafs der von dem menschlichen Denken ermittelte Zusammenhang nur eine subjektive Bedeutung habe, suchte man den wahren Grund der Einheit in einem jenseits unserer Erfahrungswelt gelegenen Objekte (Gott, Wille, absoluter Geist u. s. w.). — Und, auf diese Meinung gestützt, bestrebte man sich zu dem Wissen über die innerhalb der Erfahrung erkennbaren Zusammenhänge noch ein zweites zu gewinnen, das über die Erfahrung hinausgeht, und den Zusammenhang derselben mit den nicht mehr erfahrbaren Wesenheiten aufdeckt (Metaphysik). Den Grund, warum wir durch logisch geregeltes Denken den Weltzusammenhang begreifen, sah man darin, dafs ein Urwesen nach logischen Gesetzen die Welt aufgebaut hat, und den Grund für unser Handeln sah man in dem Wollen des Urwesens. Man erkannte nicht, dafs das Denken Subjektives und Objektives zugleich umspannt, und dafs in dem Zusammenschlufs der Wahrnehmung mit dem Begriff die totale Wirklichkeit vermittelt wird. Nur solange wir die die Wahrnehmung durchdringende und bestimmende Gesetzmäfsigkeit in der abstrakten Form des Begriffes betrachten, solange haben wir es in der That mit etwas rein Subjektivem zu thun. Subjektiv ist aber nicht der Inhalt des Begriffes, der mit Hilfe des Denkens zu der Wahrnehmung hinzugewonnen wird. Dieser Inhalt ist nicht aus dem Subjekte, sondern aus der Wirklichkeit genommen. Er ist der Teil der Wirklichkeit, den das Wahrnehmen nicht erreichen kann. Er ist Erfahrung, aber nicht durch das Wahrnehmen vermittelte Erfahrung. Wer sich nicht vorstellen kann, dafs der Begriff ein Wirkliches ist, der

denkt nur an die abstrakte Form, wie er denselben in seinem Geiste festhält. Aber in solcher Absonderung ist er ebenso nur durch unsere Organisation vorhanden, wie die Wahrnehmung es ist. Auch der Baum, den man wahrnimmt, hat abgesondert für sich keine Existenz. Er ist nur innerhalb des grofsen Räderwerkes der Natur ein Glied, und nur in realem Zusammenhang mit ihr möglich. Ein abstrakter Begriff hat für sich keine Wirklichkeit, ebensowenig wie eine Wahrnehmung für sich. Die Wahrnehmung ist der Teil der Wirklichkeit, der objektiv, der Begriff derjenige, der subjektiv (durch Intuition, vergl. S. 94 ff.) gegeben wird. Unsere geistige Organisation reifst die Wirklichkeit in diese beiden Faktoren auseinander. Der eine Faktor erscheint dem Wahrnehmen, der andere der Intuition. Erst der Zusammenhang der beiden, die gesetzmäfsig sich in das Universum eingliedernde Wahrnehmung, ist volle Wirklichkeit. Betrachten wir die blofse Wahrnehmung für sich, so haben wir keine Wirklichkeit, sondern ein zusammenhangloses Chaos; betrachten wir die Gesetzmäfsigkeit der Wahrnehmungen für sich, dann haben wir es blofs mit abstrakten Begriffen zu thun. Nicht der abstrakte Begriff enthält die Wirklichkeit; wohl aber die denkende Beobachtung, die weder einseitig den Begriff, noch die Wahrnehmung für sich betrachtet, sondern den Zusammenhang beider.

---

Dafs wir in der Wirklichkeit leben (mit unserer realen Existenz in derselben wurzeln), wird selbst der orthodoxeste Idealist nicht leugnen. Er wird nur bestreiten, dafs wir ideell mit unserem Erkennen auch

Digitized by Google

das erreichen, was wir real durchleben. Dem gegenüber zeigt der Monismus, daſs das Denken weder subjektiv, noch objektiv, sondern ein beide Seiten der Wirklichkeit umspannendes Prinzip ist. Wenn wir denkend beobachten, vollziehen wir einen Prozeſs, der selbst in die Reihe des wirklichen Geschehens gehört. Wir überwinden durch das Denken innerhalb der Erfahrung selbst die Einseitigkeit des bloſsen Wahrnehmens. Wir können durch abstrakte, begriffliche Hypothesen (durch rein begriffliches Nachdenken) das Wesen des Wirklichen nicht erklügeln, aber wir leben, indem wir zu den Wahrnehmungen die Ideen finden, in dem Wirklichen. Der Monismus sucht zu der Erfahrung kein Unerfahrbares (Jenseitiges), sondern sieht in Begriff und Wahrnehmung das Wirkliche. Er spinnt aus bloſsen Begriffen keine Metaphysik, weil er in dem Begriffe an sich nur die eine Seite der Wirklichkeit sieht, die dem Wahrnehmen verborgen bleibt, und nur im Zusammenhang mit der Wahrnehmung einen Sinn hat. Er ruft aber in dem Menschen die Überzeugung hervor, daſs er in der Welt der Wirklichkeit lebt und nicht auſserhalb seiner Welt eine höhere Wirklichkeit zu suchen hat. Er hält davon ab, das Absolut-Wirkliche anderswo als in der Erfahrung zu suchen, weil er den Inhalt der Erfahrung selbst als das Wirkliche erkennt. Und er ist befriedigt durch diese Wirklichkeit, weil er weiſs, daſs das Denken auf keine andere hinweist. Was der Dualismus erst hinter der Beobachtungswelt sucht, das findet der Monismus in dieser selbst. Der Monismus zeigt, daſs wir mit unserem Erkennen die Wirklichkeit in ihrer wahren Gestalt ergreifen, nicht in

Digitized by Google

einem subjektiven Bilde. Für den Monismus ist der Begriffsinhalt der Welt für alle menschlichen Individuen derselbe (vergl. S. 88 ff.). Nach monistischen Prinzipien betrachtet ein menschliches Individuum ein anderes als seinesgleichen, weil es derselbe Weltinhalt ist, der sich in ihm auslebt. Es giebt in der einigen Begriffswelt nicht etwa so viele Begriffe des Löwen, wie es Individuen giebt, die einen Löwen denken, sondern nur einen. Und der Begriff, den A zu der Wahrnehmung des Löwen hinzufügt, ist derselbe, wie der des B, nur durch ein anderes Wahrnehmungssubjekt aufgefafst. (Vergl. S. 89.) Das Denken führt alle Wahrnehmungssubjekte auf die gemeinsame ideelle Einheit aller Mannigfaltigkeit. Die einige Ideenwelt lebt sich in ihnen als in einer Vielheit von Individuen aus. So lange sich der Mensch blofs durch Selbstwahrnehmung erfafst, sieht er sich als diesen besonderen Menschen an, so bald er auf die in ihm aufleuchtende, alles Besondere umspannende Ideenwelt blickt, sieht er in sich das absolut Wirkliche lebendig. Der Dualismus bestimmt das göttliche Urwesen als dasjenige, was alle Menschen durchdringt und in ihnen allen lebt. Der Monismus findet dieses gemeinsame göttliche Leben in der Wirklichkeit selbst. Der ideelle Inhalt eines andern Subjektes ist auch der meinige, und ich sehe ihn nur solange als einen andern an, als ich wahrnehme, nicht mehr aber, so bald ich denke. Jeder Mensch umspannt mit seinem Denken nur einen Teil der gesamten Ideenwelt, und insofern unterscheiden sich die Individuen auch durch den thatsächlichen Inhalt ihres Denkens. Aber diese Inhalte sind in einem in sich geschlossenen Ganzen, das die

Digitized by Google

Denkinhalte aller Menschen umfafst. Das gemeinsame Urwesen, das alle Menschen durchdringt, ergreift somit der Mensch in seinem Denken. Das mit dem Gedankeninhalt erfüllte Leben in der Wirklichkeit ist zugleich das Leben in Gott. Die Welt ist Gott. Das Jenseits beruht auf einem Mifsverständnis derer, die glauben, dafs das Diesseits den Grund seines Bestandes nicht in sich hat. Sie sehen nicht ein, dafs sie durch das Denken das finden, was sie zur Erklärung der Wahrnehmung verlangen. Deshalb hat aber auch noch keine Spekulation einen Inhalt zu Tage gefördert, der nicht aus der uns gegebenen Wirklichkeit entlehnt wäre. Der persönliche Gott ist nur der in ein Jenseits versetzte Mensch, der Wille Schopenhauers die verabsolutierte menschliche Willenskraft, das aus Idee und Wille zusammengesetzte unbewufste Urwesen Hartmanns eine Zusammensetzung zweier Abstraktionen aus der Erfahrung. Genau dasselbe ist von allen anderen jenseitigen Prinzipien zu sagen.

Der menschliche Geist kommt in Wahrheit nie über die Wirklichkeit hinaus, in der wir leben, und er hat es auch nicht nötig, da alles in dieser Welt liegt, was er zu ihrer Erklärung braucht. Wenn sich die Philosophen zuletzt befriedigt erklären mit der Herleitung der Welt aus Prinzipien, die sie der Erfahrung entlehnen und in ein Jenseits versetzen, so mufs eine solche Befriedigung auch möglich sein, wenn der gleiche Inhalt im Diesseits belassen wird, wohin er ohnedies gehört. Alles Hinausgehen über die Welt ist nur ein scheinbares, und die aus der Welt hinausversetzten Prinzipien erklären die Welt nicht besser, als die in derselben liegenden. Das sich selbst ver-

Digitized by Google

stehende Denken fordert aber auch gar nicht zu einem solchen Hinausgehen auf, da es keinen Gedankeninhalt giebt, der nicht innerhalb der Welt einen Wahrnehmungsinhalt findet, mit dem zusammen er ein Wirkliches bildet. Auch die Objekte der Phantasie sind nur Inhalte, die ihre Berechtigung erst haben, wenn sie zu Vorstellungen werden, die auf einen Wahrnehmungsinhalt hinweisen. Durch diesen Wahrnehmungsinhalt gliedern sie sich der Wirklichkeit ein. Ein Begriff, der mit einem Inhalt erfüllt ist, der aufserhalb der uns gegebenen Welt liegen soll, ist eine Abstraktion, der keine Wirklichkeit entspricht. Ersinnen können wir nur die Begriffe der Wirklichkeit; um diese selbst zu finden, bedarf es auch noch des Wahrnehmens. Ein Urwesen der Welt, für das ein Inhalt erdacht wird, ist für ein sich selbst verstehendes Denken eine unmögliche Annahme. Der Monismus leugnet nicht das Ideelle, er sieht sogar einen Wahrnehmungsinhalt, zu dem das ideelle Gegenstück fehlt, nicht für volle Wirklichkeit an; aber er findet im ganzen Gebiet des Denkens nichts, das nicht der diesseitigen Welt angehörte. Der Monismus sieht in einer Wissenschaft, die sich darauf beschränkt, die Wahrnehmungen zu beschreiben, ohne zu den ideellen Ergänzungen derselben vorzudringen, eine Halbheit. Aber er betrachtet ebenso als Halbheiten alle abstrakten Begriffe, die ihre Ergänzung nicht in der Wahrnehmung finden und sich nirgends in das die beobachtbare Welt umspannende Begriffsnetz einfügen. Er kennt daher keine Ideen, die auf ein jenseits unserer Erfahrung liegendes Objektives hindeuten, und die den Inhalt einer Metaphysik bilden sollen. Alles

Digitized by

was die Menschheit an solchen Ideen erzeugt hat, sind ihm Abstraktionen aus der Erfahrung, deren Entlehnung aus derselben von ihren Urhebern nur übersehen wird.

Ebensowenig können nach monistischen Grundsätzen die Ziele unseres Handelns aus einem Jenseits entnommen werden. Sie müssen, insofern sie gedacht sind, aus der menschlichen Intuition stammen. Der Mensch macht nicht die Zwecke eines objektiven (jenseitigen) Urwesens zu seinen individuellen Zwecken, sondern er verfolgt seine eigenen, ihm von seiner moralischen Phantasie gegebenen. Die in einer Handlung sich verwirklichende Idee löst der Mensch aus der einigen Ideenwelt los und legt sie seinem Wollen zu Grunde. In seinem Handeln leben sich also nicht die aus dem Jenseits dem Diesseits eingeimpften Gebote aus, sondern die der diesseitigen Welt angehörigen menschlichen Intuitionen. Der Monismus kennt keinen Weltenlenker, der aufserhalb unserer selbst unseren Handlungen Ziel und Richtung setzte. Der Mensch findet keinen jenseitigen Urgrund des Daseins, dessen Ratschlüsse er erforschen könnte, um von ihm die Ziele zu erfahren, nach denen er mit seinen Handlungen hinzusteuern hat. Er ist auf sich selbst zurückgewiesen. Er selbst mufs seinem Handeln einen Inhalt geben. Wenn er aufserhalb der Welt, in der er lebt, nach Bestimmungsgründen seines Wollens sucht, so forscht er vergebens. Er mufs sie, wenn er über die Befriedigung seiner natürlichen Triebe, für die Mutter Natur vorgesorgt hat, hinausgeht, in seiner eigenen moralischen Phantasie suchen, wenn es nicht seine Bequemlichkeit vorzieht, von der moralischen Phantasie anderer



Digitized by Google

sich bestimmen zu lassen, das heifst: er mufs alles Handeln unterlassen oder nach Bestimmungsgründen handeln, die er sich selbst aus der Welt seiner Ideen heraus giebt, oder die ihm andere aus derselben heraus geben. Er wird, wenn er über sein sinnliches Triebleben und über die Ausführung der Befehle anderer Menschen hinauskommt, durch nichts, als durch sich selbst bestimmt. Er mufs aus einem von ihm selbst gesetzten, durch nichts anderes bestimmten Antrieb handeln. Ideell ist dieser Antrieb allerdings in der einigen Ideenwelt bestimmt; aber faktisch kann er nur durch den Menschen aus dieser abgeleitet und in Wirklichkeit umgesetzt werden. Für die aktuelle Umsetzung einer Idee in Wirklichkeit durch den Menschen kann der Monismus nur in dem Menschen selbst den Grund finden. Dafs eine Idee zur Handlung werde, mufs der Mensch erst wollen, bevor es geschehen kann. Ein solches Wollen hat seinen Grund also nur in dem Menschen selbt. Der Mensch ist dann das letzte Bestimmende seiner Handlung. Er ist frei.

Ende.

Digitized by Google

## Beiträge zur Volks- und Völkerkunde.

Bd. I. **Wlislocki, Dr. H. v., Volksglaube und Volksbrauch der Siebenbürger Sachsen.** 5.— M.

Ein herzerfreuendes Buch über das schwerbedrängte Brudervolk.

Bd. II. **Achelis, Th., Die Entwicklung der Ehe.** 2.60 M.

Gründlich ausgearbeitet und dabei knapp gehalten. Ein aussergewöhnlich interessantes Buch.

**Byron's Siege of Corinth.** Mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von **Eugen Kölbing.**

Von der deutschen und der englischen Kritik als »Muster-Ausgabe« bezeichnet. Jedem Byron-Leser bestens empfohlen.

**Pantschatantra.** Ein altes indisches Lehrbuch der Lebensklugheit in Erzählungen und Sprüchen. Aus dem Sanskrit neu übersetzt von **Ludwig Fritze.** Gebunden. 6.— M.

»Eines der berühmtesten, sinnigsten und gedankenreichsten Bücher, die je geschrieben sind«, in vorzüglicher Übersetzung.

**Percy's Reliques of ancient english poetry.** Nach der ersten Ausgabe von 1765 mit den Varianten der späteren Original-Ausgaben herausgegeben und mit Einleitung versehen von **M. M. Arnold Schröer.** 2 Bde. 15.— M., geb. 17.— M.

Die beste Ausgabe des klassischen Werkes.

**Sanders, Daniel, Aus der Werkstatt eines Wörterbuchschreibers.** Plaudereien. 1.50 M., geb. 2.— M.

— — **Bausteine zu einem Wörterbuch der sinnverwandten Ausdrücke im Deutschen.** 6.— M., geb. 7.— M.

— — **Neue Beiträge zur deutschen Synonymik.** 3.— M., geb. 3.60 M.

— — **Ergänzungswörterbuch der deutschen Sprache.** Eine Vervollständigung und Erweiterung aller bisher erschienenen deutschsprachlichen Wörterbücher. 30.— M., geb. 33.— M.

— — **Leitfaden zur Grundlage der deutschen Grammatik.** 1.60 M., geb. 2.20 M.

— — **Satzbau und Wortfolge in der deutschen Sprache.** Dargelegt und erläutert. 2.40 M., geb. 3.— M.

Die berühmten Sandersschen Werke bedürfen keiner besonderen Empfehlung.

**Sarrazin, Gregor, Thomas Kyd und sein Kreis.** Eine litterarhistorische Untersuchung. 3.— M.

Wegen der Untersuchung über den Ur-Hamlet für jeden Shakespeare-Leser von höchster Wichtigkeit.

Digitized by Google

**Meinck, Ernst, Die sagenwissenschaftlichen Grundlagen der Nibelungendichtung Rich. Wagners.** 6.— M.

Anerkannt das Beste, was bisher über die Wagnersche Dichtung erschienen ist. Geistvoll, gründlich und erschöpfend. In den »Bayreuther Blättern« als für jeden Schönes und Neues bringend bestens empfohlen.

**Schrader, Hermann, Der Bilderschmuck der deutschen Sprache.** Einblick in den unerschöpflichen Bilderreichtum unserer Sprache und ein Versuch wissenschaftlicher Deutung. 6.— M., geb. 7.— M.

Jeder, der seine Muttersprache liebt, sollte dieses herrliche Buch besitzen. In 6 Jahren wurden über 5000 Exemplare verkauft.

**Wlislocki, Dr. H. v., Aus dem inneren Leben der Zigeuner.** Ethnologische Mitteilungen. Mit 28 Abbildungen. 6.— M.

Trotz seiner Wissenschaftlichkeit spannender und interessanter als ein Roman. Von der gesamten Presse in spaltenlangen Aufsätzen gewürdigt.

**Zeitschrift für Kulturgeschichte.** Neue (4.) Folge der Zeitschrift für deutsche Kulturgeschichte. Herausgegeben von **Dr. Georg Steinhausen,** Kustos an der Universitätsbibliothek in Jena. Jährlich 1 Band von 6 Heften zum Preise von 10.— M.

Wohl die interessanteste wissenschaftliche Zeitschrift.

**Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte.** Neue Folge. Herausgegeben von **Max Koch,** Professor an der Universität Breslau. Jährlich 1 Band von 6 Heften zum Preise von 14.— M.

Jedem Litteraturfreunde wärmstens empfohlen. Berücksichtigt auch Volkskunde in hervorragender Weise.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

The borrower must return this item on or before the due date stamped below. If another user places a recall for this item, the borrower will be notified of the need for an earlier return.

*Non-receipt of overdue notices does not exempt the borrower from overdue fines.*

Harvard College Widener Library
Cambridge, MA 02138
617-495-2413

WIDENER
DEC 9 2004
CANCELLED

**Please handle with care.**
Thank you for helping to preserve library collections at Harvard.